GÜZ 2003 98

Toplum ve Bilim

ULUS VE FELSEFE

Filozof ve ulus	*Nilgün Toker*
Türk başkalığını felsefi olarak düşünmenin yolları	*Zeynep Direk*
Batıcı ideolojinin yeniden üretiminde felsefenin rolü	*Serdar Tekin*
Türkiye'de İslâm felsefesi tasavvuru	*Zerrin Kurtoğlu*
Şeyla Benhabib'le söyleşi	*Serdar Tekin*
Nietzsche ve Heidegger Türkçe'nin evinde	*H. Ünal Nalbantoğlu*
Türkiye'nin tini ve felsefe	*Taylan Altuğ*
Türkiye'de hümanizm tartışmalarına bir bakış	*Tansu Açık*
Felsefede amatörlük ve profesyonellik	*Ş.Argın - E.Sezgin*
Erken Cumhuriyet dönemi vatandaşlık rejimi	*Soner Çağaptay*
Yeni bölgecilik	*Y.Evren - T.İ.Çekiç*

Toplum ve Bilim

98 GÜZ 2003

Nilgün Toker
Filozof ve ulus 7

Zeynep Direk
Başkada aynı kalmak: Türk başkalığını felsefi olarak düşünmenin yolları üstüne 20

Serdar Tekin
Batıcı ideolojinin yeniden üretiminde felsefenin rolü 33

Zerrin Kurtoğlu
"Oryantalist selefilik": Türkiye'de İslâm felsefesi tasavvuru 57

Serdar Tekin
Şeyla Benhabib'le yurttaşlık, eleştirel teori ve modernleşme üzerine söyleşi 71

Hasan Ünal Nalbantoğlu
Nietzsche ve Heidegger Türkçe'nin evinde: Farklı dilde aynı metafizik 82

Taylan Altuğ
Türkiye'nin tini ve felsefe 104

Tansu Açık
Türkiye'de hümanizm tartışmalarına bir bakış 111

Şükrü Argın - Erkut Sezgin
Felsefede amatörlük ve profesyonellik üzerine kısa bir söyleşi:
Diyalog mümkün müdür? 152

Soner Çağaptay
Kim Türk, kim vatandaş?
Erken Cumhuriyet dönemı vatandaşlık rejimi üzerine bir çalışma 166

Yiğit Evren - Tuba İnal Çekiç
Yeni bölgecilik: Türkiye'nin bölgesel gelişme stratejilerinde bir dönüm noktası mı? 186

DEĞİNİ

Devrim Sezer
Dünya Felsefe Kongresi'nin ardından:
Siyaset felsefesi, beşeri bilimler ve üniversite eğitimi 196

Yücel Kayıran
21. Dünya Felsefe Kongresi ve Türkiye'de felsefe tasarımı 199

Nadir Özbek
Alternatif tarih tahayyülleri: Siyaset, ideoloji ve Osmanlı-Türkiye tarihi 234

Sertan Batur
Türkiye'de psikoloji tarihi yazımı üzerine 255

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 265

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

98. SAYI EDİTÖRLERİ
Nilgün Toker • Serdar Tekin

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet Insel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç

KAPAK: Suat Aysu

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

ABONELİK
iletisim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 Istanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısı Türkiye'deki felsefi etkinliği Türkiye toplumuyla, onun uluslaşma ve modernleşme süreciyle ilişkisi bakımından incelemeyi amaçlıyor. 'Ulus ve Felsefe' adını verdiğimiz bu dosyanın amacı, diğer bir deyişle, Cumhuriyet Türkiyesi'nin felsefi birikimine dair bir döküm yapmak veya onun genel bir görünümünü sunmak değil, ülkede felsefe adına ortaya konmuş olan çabaları kendi yerel bağlamlarıyla ilişki içerisinde değerlendirmek.

Hemen belirtelim ki böylesi bir değerlendirme girişiminin ortaya çıkmasında, felsefenin Türkiye'deki durumuna ilişkin olarak yaygın bir biçimde ve çoğunlukla bizzat felsefeciler nezdinde kabul gören iki tespit temel bir rol oynadı. Bunlardan ilki, Türkiye'deki felsefi etkinliğin Batı felsefesinin aktarılmasından ibaret kaldığı, 'ithal' olduğu ve dolayısıyla özgün/yerel bir renk taşımadığı görüşüdür. İkincisi ise Türkiye'de felsefenin varlığını Cumhuriyet'e, 'Aydınlanma Devrimi'ne borçlu olduğu; 19. yüzyılın ikinci yarısından 1933 Üniversite Reformu'na uzanan süreçte felsefe ile felsefe olmayan arasında açık bir ayrımın yapılamadığı; bu belirsizliğin Türkiye toplumunun içine sürüklenmiş olduğu kimlik krizinden kaynaklandığı; nihayet Cumhuriyet'in topyekun Batılılaşma yönündeki iradesiyle bu krize kesin bir son vererek Batılı anlamda bir felsefenin koşullarını yarattığı düşüncesidir. Yaygın olarak benimsenen bu iki görüş ortak bir kabule, Batı-dışı toplumların modernlikle girdikleri tarihsel ilişkinin tek yönlü ve tek boyutlu bir ilişki olduğu varsayımına dayanıyorlar. Bu bakımdan ele alındığında, Türkiye'deki felsefi etkinliğin özgün bir karakter taşımadığı saptaması, Türkiyeli felsefecilerin Batı felsefesi kanonunun parçası haline gelebilecek bir eser ortaya koyamamış olduklarını vurguluyor ve buna bağlı olarak felsefenin yerel olanla karşılaşmasından kaynaklanan problem gruplarını, çözüm arayışlarını ve söz konusu arayışların ifadesi olan eserleri göz ardı etme eğilimi taşıyor. Aynı şekilde, felsefenin varlığını Cumhuriyet'e borçlu olduğu saptaması da modernleşmenin gelenekten radikal bir kopuş olduğunu, böyle bir kopuş yaşanmaksı-

zın felsefi düşüncenin ortaya çıkamayacağını ve dolayısıyla felsefe ile gelenek arasında herhangi bir diyaloğun mümkün olmadığını ima ediyor.

Bu savlar, bugün içinde bulunduğumuz koşullar altında, yani bir yandan Türk modernleşmesinin giderek artan bir biçimde eleştirel çalışmalara konu olduğu, diğer yandan da bizzat modernliğin hem kendi yapısal sorunlarından hem de Batı-dışı toplumların modernlik deneyimlerinden hareketle yeniden değerlendirildiği koşullar altında her zamankinden daha tartışmalı bir görünüm arz etmektedir. Gerçekten de felsefede özgünlüğün ne olduğu, felsefenin modernlikle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu ve felsefi etkinliğin Batı-dışı toplumların modernlik deneyimlerinde nasıl bir rol oynadığı gibi sorular, günümüzde felsefeyi kendi tarihsel ve kültürel belirlenimleri üzerine düşünmeye davet etmeleri bakımından göz ardı edilemez bir önem ve aciliyet taşımakta. Ne var ki, Türkiye'de felsefenin varoluşunu bu ve benzeri sorulardan hareketle sorgulamaya yönelik girişimlerin yerel felsefi tartışma ortamında kendilerine kalıcı bir yer bulabildiklerini söylemek kolay değil. Aksine, Türkiye'de felsefenin kendi üzerine, kendi tarihsel koşullanmışlıkları üzerine düşünmekten ve bu anlamda kendisinin eleştirel bir muhasebesini yapmaktan ısrarla kaçınması söz konusu.

Bu durumun pek çok nedeni olabilir -nitekim dosyadaki yazıların bir bölümü bu nedenleri çeşitli başlıklar altında tartışmaya açıyor. Ancak öyle zannediyoruz ki, belirleyici nedenlerden biri ulusal zihniyetimize kayıtlı bulunan bir reflekste, 'kurucu' anları ve bu tarihsel uğrakların aktörlerini eleştirel aklın konusu olmaktan çıkaran, onları eleştiriden muafiyet anlamında bir dokunulmazlık zırhıyla kuşatan 'muhafaza etme' refleksinde saklı. Oysa felsefenin tarihsel seyri tam da böylesi tutumların, özellikle de öğrencileri hocalarını eleştirmekten alıkoyan bağların yadsınması üzerine kurulu değil mi? Felsefe tarihi bize, yenilerin ancak ve ancak eskilerle hesaplaşarak yol alabildiklerini öğretiyor. Yine felsefe tarihi, eskileri geleceğe taşımanın ve onların değerini muhafaza etmenin felsefi yolu olarak da 'eleştiri'yi gösteriyor. Bu bağlamda, 'Ulus ve Felsefe' dosyasındaki yazıları birbirine bağlayan eleştirel tonun bizzat felsefenin esasına ilişkin olduğunu vurgulamak isteriz. Dosyayı oluşturan yazılar, Cumhuriyet Türkiyesi'nin felsefi birikimiyle eleştirel bir diyaloğa girerek bu birikime hiç kuşkusuz son derece sınırlı, fakat aynı zamanda 'refleksif' bir katkı yapmayı amaçlıyorlar.

Yukarıda temas ettiğimiz 'özgünlük sorunu' elbette dosyada tartışılan ana konulardan biri. Nilgün Toker "Filozof ve ulus" adlı yazısında, felsefenin yerel olanla ilişkisini filozofun konumundan ele alıyor ve filozofların kendi uluslarıyla nasıl konuştuklarını ve bu konuşma biçimine bağlı olarak felsefenin ne türden bir yerellik kazandığını sorguluyor. Zeynep Direk ise özgünlük sorununu 'başkalık' kavramından hareketle ele aldığı yazısında, bir 'Türk felsefesi'nden söz etmenin imkânlarını, Türkiyeli felsefecinin Batı karşısındaki başkalığını nasıl kavramsallaştırmış olduğunu sorarak tartışıyor.

Felsefe ve Cumhuriyet arasındaki ilişkinin hangi terimlerle kurulduğu ve bu iliş-

kinin Türkiye'deki felsefi etkinlik açısından ne tür sonuçlara yol açtığı dosyada tartışılan bir diğer ana tema. Serdar Tekin, Türkiyeli felsefecilerin 'Türk modernleşmesi'ni nasıl kavradıkları/kavramsallaştırdıkları sorusundan hareket eden yazısında, Cumhuriyet'in hem 'medeniyetçi' hem de 'milliyetçi' bir karakter taşıyan yeni Batılı-Türk kimlik arayışının felsefe tarafından hangi zeminde yeniden üretildiğini ve felsefe ile Cumhuriyet arasındaki bu eklemlenmenin Türkiye'deki felsefe pratiği adına nasıl bir sonuca yol açtığını inceliyor. Zerrin Kurtoğlu ise felsefeyi ayırt edici anlamda 'Batılı' bir kültür etkinliği olarak gören Türkiyeli felsefecilerin İslâm felsefesi karşısındaki mahkum edici tutumlarını tartıştığı "Oryantalist Selefilik: Türkiye'de İslâm felsefesi tasavvuru" adlı yazısında, felsefe ile Cumhuriyet'in Batıcı projesi arasındaki izdivacın bir diğer sorunlu veçhesine ışık tutuyor.

'Ulus ve Felsefe' dosyasında ilk bakışta dosya konusuyla doğrudan doğruya ilgili olmayan bir söyleşiye de yer verdik. Şeyla Benhabib'le "yurttaşlık, eleştirel teori ve modernleşme üzerine" yaptığımız söyleşi, felsefenin Türkiye'deki seyrine temas etmemekle birlikte, Türkiyeli bir filozof örneğinde, felsefi düşüncenin insansal durumla ilişkilendiği zaman sahip olabileceği rengi gösteriyor. Benhabib'in günümüzde felsefi düşünceyi giderek daha fazla meşgul etmekte olan ulus-aşırı adalet krizine dair analiziyle başlayan söyleşi, düşünürün Aydınlanma'nın evrenselci mirasına ve Türkiye toplumunun modernleşme pratiğine ilişkin gözlemleriyle devam ediyor.

20. yüzyılın felsefeye getirdiği en önemli yeniliklerden biri, hiç kuşkusuz, 'linguistik dönüş' idi. Kavramsal olanın dil dışı bir idealar dünyasına atıfta bulunmadığını ve bulunamayacağını, dolayısıyla düşüncenin ancak dil içerisinde tesis edildiğini vurgulayan bu dönüşüm, bugün felsefi bilincin ortak paydalarından biri haline gelmiş durumda. Buna ek olarak, Türkiye'de sahip olduğumuz felsefe birikiminin aynı zamanda bir 'dil devrimi'yle birlikte geliştiği göz önüne alındığında, dil ve düşünce/felsefe arasındaki ilişkiye dair soruşturmanın Türkiye'deki felsefi etkinliğin tartışılması bakımından özellikle önem taşıması söz konusu. Hasan Ünal Nalbantoğlu ile Taylan Altuğ'un yazıları bu hayati konuya temas ediyor. Nalbantoğlu, linguistik dönüşün felsefi kaynakları arasında yer alan Nietzsche ve Heidegger'in Türkçe'deki serüvenini izlerken; Altuğ, Türk dilinin nasıl bir tinsel yönelim taşıdığını ve bu tinselliğin felsefe ile karşılaşmasından doğan sorun ve imkânları tartışıyor.

Felsefe, hiç kuşkusuz kültürün bir parçasıdır. Bu nedenle, bir ülkedeki felsefe etkinliği hakkında fikir edinmenin veya onu kendi yerelliğinde tanımanın bir yolu da kültürdeki dönüşümleri izlemektir. Tansu Açık, 20. yüzyılın başından itibaren hümanizmin Türkiye'de nasıl algılandığını ve alımlandığını terime yüklenen anlamların izini sürerek serimlediği "Türkiye'de hümanizm tartışmalarına bir bakış" adlı yazısıyla bize bu imkânı sunuyor. Açık'ın yazısı hümanizm tartışmasını ilgili dönemin fikir dergilerini tarayarak aktarması ve bugün 'el altında' olmayan metinleri hatırlatması/tanıtması bakımından özellikle değer taşıyor.

'Ulus ve Felsefe' dosyasının kapanışında, *Toplum ve Bilim*'in diğer dosyalarından farklı olarak bir söyleşi var. Şükrü Argın ve Erkut Sezgin'in "felsefede amatörlük

ve profesyonellik üzerine" yaptıkları söyleşi, felsefenin, onunla uğraşanların hayatında nasıl bir anlam ifade ettiği sorusuyla başlayıp, modernitenin tüm insan etkinliklerini meslekileştiren ve metalaştıran etkisine, felsefenin bu etkiye hangi biçimlerde maruz kaldığına ve ona ne bakımdan direnç gösterip, ne bakımdan teslim olduğuna dair bir fikir alış verişiyle sürüyor. Argın ve Sezgin, bu fikir alış verişi boyunca, felsefe tarihinden Türkiye akademilerine uzanan bir dizi bağlamda gezerek bize felsefede amatörlük ve profesyonelliğin farklı yüzlerini tanıtıyorlar -üstelik bizzat felsefi bir yöntemle, yani 'diyalog'la.

NİLGÜN TOKER - SERDAR TEKİN

Filozof ve ulus

*Nilgün Toker**

Filozofun yapması gereken şey, idolleri yıkmaktır.
Bu, yerine yenisini yaratmak anlamına gelmez.
WITTGENSTEIN

Türkiye'de felsefe kendi varoluşunun neliği üzerine düşünme konusunda hareketli ve hareretli tartışmalara yol açmaktan uzak, fakat aynı zamanda sürekliliği olan belli bir eğilim taşımaktadır. Bu eğilim kendisini bilhassa Türkiye'de 'özgün' bir felsefenin varolup olmadığı sorusu çerçevesinde ortaya koyar. Felsefenin akademilerdeki kurumsal varlığı bu sorunu ortadan kaldırmamakta, aksine özgün bir felsefenin yaratılamamış olması Türkiye'deki felsefi etkinliğin en önemli açmazı olarak sunulmaktadır.[1] Özgün bir felsefe ile kastedilen de, çoğunlukla, Batı felsefe tarihine geçmeyi hak etmiş bir düşünce sistemidir. Türkiye'deki felsefi etkinliğin özgünlüğüne dair tartışma, bu bakımdan ele alındığında, iki temel imada bulunmaktadır. Bunlardan ilki özgünlüğün Batı felsefesi kanonuna dahil olma, ona katkıda bulunma sorunu olduğu; ikincisi ise özgün bir felsefeye sahip olmayışımızın Batılılaşma, yani 'Batı kültür çevresiyle' bütünleşme konusundaki zaaf veya yetersizliklerimizden kaynaklandığıdır. Her iki ima da, özgünlük sorunu ile yerellik sorunu arasındaki ilişkiyi görünmez kılmakta, hatta yerel olanı felsefi özgünlüğü besleyebilecek bir kaynak olmaktan ziyade, ona ulaşmanın önündeki bir engel olarak görme eğilimi taşımaktadır.

Aşağıda özgünlük sorununu farklı bir zeminde tartışmayı amaçlıyorum. Önerdiğim yaklaşım farklılığı kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Özgünlük so-

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 Memleket felsefecilerinin önemli isimleriyle Türkiye'de felsefe üzerine bir değerlendirmenin yapıldığı her tartışma, söyleşi ya da konferans bu tespitle başlar. Bu metinlerden en önemlisi, için bkz. *Felsefe Forumu*, 1986.

rununu, ülkedeki felsefi etkinliği Batı kanonu ile kıyaslayarak tartışmak yerine, Türkiyeli felsefecinin yerel olana yaklaşımından hareketle tartışmak, yani filozofun ulusla ilişkisinden hareketle. Eğer bir ülkedeki felsefi etkinliğin özgünlüğüne dair bir tartışma varsa, bu doğrudan doğruya ülkede filozofun varlığına ilişkin bir sorun olduğu anlamına gelir. Başka türlü söyleyelim: Türkiye'de felsefi etkinlik bizzat ülkenin önde gelen felsefecilerinin ilan ettiği gibi Batı felsefesinin aktarılmasından ibaretse, bizim bir 'filozofumuz' da yok demektir. Kastedilen, Türkiye'nin filozofudur; ülkeye özgü bir filozof. O halde, felsefenin Türkiye'deki varlık koşulları üzerine düşünmenin bir yolu, kendi yaşam-dünyasıyla ilişkilenmiş bir filozofa sahip olup olmadığımızı sorgulamak ve buna bağlı olarak Türkiyeli felsefecinin yerel olanı kavramsallaştırma tarzını incelemektir.

Ancak, hemen belirtmeliyim ki bu yazı, Türkiyeli felsefecilerin metinleriyle tek tek diyaloğa girme ve kapsayıcı/tüketici bir inceleme yapma iddiasında değil. Amaçlanan şey, daha ziyade, böylesi bir incelemenin dayanacağı kavramsal esasları tespit etmeyi denemek ve felsefi özgünlük sorununu, filozof ile ulus arasındaki ilişkiden hareketle nasıl tartışabileceğimizi irdelemek. Bu bağlamda, yazının ilk bölümü, filozofları kamusal bir tutum benimsemek zorunda bırakan kriz dönemlerine odaklanarak, filozofların içinde yaşadıkları toplumla nasıl ilişkilendiklerini, onların kriz dönemlerinde kendi uluslarıyla nasıl 'konuştuklarını' sorunsallaştırıyor. Ardından gelen bölüm ise filozofun ulusla ilişkisinde ortaya koyduğu sözün nasıl bir düşünme kipine dayandığını/dayanması gerektiğini tartışıyor. Dolayısıyla, ne türden bir konuşma ve düşünme kipinin, 'temsil edici' olabileceği sorununu ele alıyor. Nihayet, yazının son bölümü, Türkiyeli felsefecinin ulusla ilişkisini tartışmak suretiyle, Türkiye'de ortaya konan felsefi çabanın 'bağlamını' sorgulamaya yöneliyor -buraya özgü bir felsefenin, ancak bu bağlamı yeniden okumakla mümkün olabileceği inancından hareketle...

Filozofun kamusal tutumu:
"Ulus adına konuşmak" veya "ulusla konuşmak"

Filozofun soyut bir toplumda, eternal bir dünyada yaşamadığı, verili bir toplumun üyesi olduğu açıktır. Bu, filozofun bir yaşam-dünyası içine doğmuş olduğu anlamına gelir. Tam da bu nedenle, kendisini evrensel olana açılma ve onun üzerine konuşma konusunda tüm diğer insan etkinliklerinden daha yetkili sayan felsefenin de milliyetleri vardır -bir Alman felsefesinden, bir Fransız felsefesinden, bir Amerikan felsefesinden söz ettiğimizde olduğu gibi. Burada 'milliyet' ile kastedilen şey, yalnızca belli bir coğrafyaya ait olmak değil, fakat terimin tam içeriğini karşılayacak şekilde bir ortak zihniyeti taşımak ve paylaşmaktır. Bu anlamda, felsefenin milliyeti, onun belli bir ortak düşünme modali-

tesine sahip olması ve belli bir tür felsefe yapma tarzını ifade etmesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle o, filozofun her zaman tarihsel ve kültürel belirlenimlere sahip olan bir toplum içerisinde konumlanmış olarak dünyaya bakmasının sonucudur.

Felsefi etkinliğin kendisini bir yaşam-dünyası içinde edimselleştirmesi -bir anlamda yerelleşmesi- Hegelci terminolojiyi ödünç alarak konuşacak olursak, tam da felsefenin 'somutlaşması', kendisini burada ve şimdi ortaya koymasıdır. Kavramın zamanla ilişkiye girmesi, böylece edimsel bir varoluş kazanması, yani 'yaşantı' haline gelmesidir. Bu bakımdan ele alındığında felsefe edimsel bir varoluşa sahip olduğu, yani tarihsel ve kültürel bir ortamda somutlaştığı ölçüde, dolayısıyla kendi 'anını' taşıdığı ölçüde gerçeklik kazanır. O, kendi anını ifade eden düşünce olarak, deneyimin kavramsallaştırılması olarak varolur. Hegel için felsefenin taşıdığı anlam, bu nedenle, filozofun zamanla, yani kendi çağıyla arasındaki özsel ilişkinin sonucudur.[2] Nitekim, filozof ve zaman arasındaki bu ilişki, felsefenin bir milliyete sahip olmasının da sebebidir. Hegel ile devam edersek, bu durum, bir çağın, bir kültürün, hatta bir ulusun karakterini taşıyan ve aynı zamanda ona anlamını veren bir etkinlik yapar felsefeyi. O halde, bir toplumda felsefenin varlığı, verili bir yaşam-dünyasıyla, verili bir anlam düzeniyle ilişkilenmiş bir filozofun varlığı anlamına gelmektedir.

Bu tür bir bağdan hareketle düşünüldüğünde, Türkiye'de felsefenin varlığı sorununun, ülkenin yaşam-dünyasıyla ilişkilenmiş bir filozofun varlığı sorunu olacağı açıktır. Başka terimlerle söylersek, bir toplumdaki felsefi etkinliğin varoluş koşulları -onun özgün olup olmadığı veya ne ölçüde özgünlük taşıdığı- filozofun toplumla ya da ulusla ilişkisinde biçimlenir. Hemen belirtelim ki, burada ulusla kastedilen şey de filozofun birlikte yaşadığı ve müşterek bir siyasal dünyayı paylaştığı insan topluluğudur, yani *civic* topluluktur. Dolayısıyla, bir ülkenin özgün bir felsefeye sahip olması, kendisine özgü ve hatta kendisini temsil eden bir filozofa sahip olması demektir. Öyleyse soralım: Bu temsil nasıl gerçekleşir? Filozof, hangi koşullarda ve ne tür bir konuşma-düşünme modalitesi içerisinde ulusu temsil edebilir?

Filozofların savaş karşısında aldıkları tavrı felsefi bir incelemenin konusu yaptığı yazısında Philippe Soulez (1988a), savaş dönemlerinde, yani filozofu kamusal alana çıkmak zorunda bırakan ulusal kriz durumlarında belli başlı iki tutumun belirginlik kazandığına dikkat çekiyor. Soulez'e göre filozoflar, yaşanan bir savaş karşısında kamusal tutum almaya zorlandıklarında ya savaşın propagandasını yapmayı ya da savaşı tartışmayı tercih etmişlerdir. Soulez, bu tutumlardan ilkini filozofun "ulus adına konuşması", ikincisini ise "ulusla ko-

2 Hegel'in kavram ve zaman arasında kurduğu ilişkinin terminolojisini, Hegelci sistemin idealist bağlamından çıkararak kullanıyoruz. Hegelci fenemenolojinin temel aksını oluşturan kavram-zaman ilişkisi için *Tin'in Fenomenolojisi*'nin özellikle birinci bölümüne bakılabilir (Hegel, 1980). Hegel'de kavram-zaman ilişkisi üzerine ayrıntılı bir yorum için bkz. Bumin, 1987.

nuşması" olarak adlandırıyor (Soulez, 1988a: 15-17). Ulusu, içine girmiş (veya sürüklenmiş) olduğu savaşta yüreklendirmeye yönelen, hatta bu savaşın gerekleri adına her türlü devlet temsilciliğini yapmaya kadar varan ve en iyi örneğini Birinci Dünya Savaşı sırasında Bergson'un angajmanında bulan kamusal tutum tipi, filozofun "ulus adına" konuşmasıdır. Ulusun ve hatta ulusların yaşadığı krizi, yani savaşı tartışan filozofun aldığı kamusal tutum ise, söz konusu krize ilişkin olarak yurttaşlara seslenme, "ulusla konuşma"dır. Bu bakımdan ele alındığında, "ulus adına konuşma" filozofun homojen bir birlik olarak ulusla özdeşleşmesine; "ulusla konuşma" ise filozofun, ulusu, yaşadığı krizi kendisiyle tartışacağı bir diyalog muhatabı olarak kabul etmesine işaret etmektedir. Şimdi, bu iki konuşma tarzını, savaş dönemlerine özgü olmayan ama filozofu kamusal alana çıkmaya zorlayan tüm kriz durumlarını kapsayacak bir şekilde anlamaya çalışalım. Çünkü bu tür bir anlama bize filozofun ulusla ilişkisinin nasıl kurulabileceğini ve daha önemlisi hangi ilişkinin felsefi temsil değerine sahip olduğunu gösterecektir.

Filozof ulus adına konuştuğu durumda, ulusu homojen bir topluluk olarak kavramakta ve onun hakikati olarak gördüğü şeyi ulusa vazetmeye yönelmektedir. Filozofun kendisini ulusun hakikati ve çıkarıyla özdeşleştirmesine dayanan bu konuşma tarzında filozof, tikel bir özne olmaktan çıkarak aşkın bir konuma yükselir ve ulusu homojen bir birlik idesi olarak kendi zihnine hapseder. Öyle ki, o artık kamusal bir varlık, yurttaşlar arasında bir yurttaş değil, fakat tümelin kendisinde cisimleştiği bir otorite veya bir 'vasi'dir. Tümeli taşıyan özne olma iddiası, filozofun, fiilen çoğul bir varoluş içerisinde olan yurttaşlar topluluğundan ziyade, toplumsal birliğin cisimleştiği odakla, yani devletle bütünleşmesi anlamına gelir. Bu nedenle, ulus adına konuşmak, aslında devlet adına konuşmaktır. Felsefe tarihi, filozof ile kral veya devlet arasında kurulan bu türden özdeşlik ilişkilerinin misalleriyle dolu. Ancak, kendisini Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransız devletinin hizmetine sunan ve onu 'dışarıda' temsil eden Bergson, yakın tarihin bir figürü olarak özellikle çarpıcı bir örnek teşkil ediyor. O, uluslararası planda, Fransız çıkarlarının savunuculuğunu üstlenmiş, Fransa'yı ve onun savaşını temsil etmiş ve Fransızlara savaşmayı vazederek savaşın propagandasını yapmıştır. Böylesi bir öznenin muhatabı, doğal olarak, ülkesini aynı tarzda temsil edebilecek biri, ya başka bir 'sözcü filozof' ya da bir devlet başkanı olabilirdi. Nitekim, Bergson 1917'de ABD başkanı Wilson'la Fransa adına görüştüğünde bu iki otoritenin birbirlerine göre olan konumları tam da buydu.[3]

Filozofun ulusa hakikatini vazetmeye soyunmadığı, aksine onunla diyaloğa girmeye yöneldiği durumda karşımıza bütünüyle farklı bir filozof-ulus ilişkisi çıkmaktadır. Filozof ulusa konuştuğunda ya da ulusla konuştuğunda, bir tü-

3 Bergson'un Birinci Dünya Savaşı sırasında aldığı tavra ilişkin kayda değer bir literatür söz konusudur. Burada, asıl olarak Soulez, 1988b'den yararlanılmıştır.

melin içinden ya da bir tümel adına değil, kendisi adına konuşmakta, kendisini kamusal bir özne olarak, diğer yurttaşlar arasında bir yurttaş olarak sunmaktadır. Filozofun kavramsal olandan hareketle kamusal tartışmaya girmesi, aslında toplumun içinde bulunduğu kriz ya da gerilimi toplumla tartışmaya, dolayısıyla ancak diyalog içerisinde ortaya çıkabilecek bir sözü, 'kamusal sözü' kurmaya yönelik bir tutumdur. Ulus, kamusal sözü kurmaya yönelen filozof için homojen bir birlik değil, tersine *civic* topluluk idesinin işaret ettiği üzere bir çoğulluk ve farklılık alanıdır. Filozof bu alana girdiği andan itibaren, toplumsal yaşamın üstünde ya da dışında değil, fakat yaşam-dünyası içinde konuşmakta; başka bir deyişle, kendisini ulusla diyaloğa girmeye zorlayan problemi kamusallık ilkesi uyarınca tartışmaktadır. Filozofun kamusal tartışma sahnesine aktör olarak çıkışı, aslında, felsefe tarihinin de ilk evrensel jestidir. Bir yurttaş-filozof modeli olarak Sokrates'le özdeşleştirilen bu jest, modernler arasındaki en ünlü temsilcisini Bergson'dan yaklaşık iki yüzyıl önce yaşamış bir başka Fransız filozofta, Voltaire'de bulmuştur. Voltaire de, tıpkı Sokrates gibi, felsefe tarihindeki özel yerini kamusal sözüne, yani içinde yaşadığı yurttaşlar topluluğuyla konuşma tarzına borçludur. Bergson'un aksine o, Fransız ulusu adına değil, ama Fransız ulusuyla konuşmuş; hakikati vazetmeye kalkmayan bir konuşma kipiyle topluma seslenmiş ve dolayısıyla kendi sözünü 'hakikat' formunda değil, 'eleştiri' formunda ortaya koymuştur.

Bir yanda, ulus adına konuşan filozof figürü, diğer yanda ise ulusla konuşan bir filozof figürü... Bergson ve Voltaire... Şimdi, filozof ile ulus arasındaki ilişkinin tesis edilme tarzına dair yapmaya çalıştığımız bu ayrım çerçevesinde, yukarıda sorduğumuz soruya, yani filozofun nasıl bir konuşma ve düşünme modalitesi içerisinde ulusu temsil edebileceği sorusuna geri dönebiliriz. Filozof ulus adına konuştuğunda, aslında kendi kendisiyle, kendi bilinciyle konuşmakta; o bilinçte taşınan ve topluma açık-seçik bir kesinlik formunda vazedilecek olan hakikati keşfetmektedir. 'Monolojik' diye adlandırabileceğimiz bu düşünme tarzı içerisinde filozof, kendisini yaşam-dünyasının dışında konumlar. Böyle yapmakla da, içerisinde yer almadığı ve artık neredeyse kendisine yabancı hale gelmiş bir dünyayı, onun farklılıklarını, tikelliklerini ve olumsallıklarını görmezden gelerek düşünmeye yönelir. Burada gerçekleşen şey, yaşam-dünyasının kendi çoğulluğu içerisinde 'temsil edilmesi' veya bilince 'yeniden-sunulması' (*re-presentation*) değil, fakat soyut ve emredici bir tümelin altında birleştirilmesi, 'birlik ilkesi uyarınca biçimlendirilmesi'dir (*uni-formisation*). Filozof ulusla konuştuğunda ise, kendi bilincini diğer bilinçlere açmış ve başkalarıyla paylaşabileceği şey hakkında düşünmeye yönelmiştir. 'Diyalojik' diye tanımlayabileceğimiz bu tutum, filozofun yaşam-dünyasıyla özel bir ilişkiye girerek onun rengini, farkını, tikelliğini taşıyacak bir düşünce ortaya koyabilmesini mümkün kılar. Bu, aslına bakacak olursak, düşüncenin tikele -bir tikellik olarak ulusa- yönelmesi, onu kendi konusu haline getirmesidir. Filozof, ancak bu tür-

den bir ilgiyle yaşam-dünyasını ve ulusun müşterek deneyimini kavramsallaştırabilir, 'temsil edebilir'.

O halde altını çizelim: Felsefenin yerel/özgün bir karakter taşıması için filozofun 'temsil edici' bir düşünce ortaya koyması gerekmektedir ve böyle bir düşünce de ancak diyalojik bir ilgiyle ortaya konabilir. Felsefi özgünlüğün, felsefe ancak tikelle -bir tikellik olarak ulusla- bu tarzdan bir ilişkiye girdiğinde ortaya çıkacağı ve filozofu ulusla konuşmaya sevk eden ilginin bizzat onun düşünme biçiminden kaynaklandığı tespiti, bu düşünme biçiminin mahiyetine dair daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmekte. Bu inceleme, aynı zamanda, Türkiye'de özgün bir felsefenin varolup olmadığını sorgulamak için ihtiyaç duyduğumuz kavramsal çerçeveyi de verecektir. Çünkü, ancak tikel olanla onu temsil edecek bir formda ilişkilenmeyi mümkün kılan bir düşünme tarzı dolayımıyla kendi yaşam-dünyasına yönelen bir filozof, o dünyayla konuşabilir ve o dünyaya özgü bir felsefe geliştirebilir. Aslına bakacak olursak bu filozof tipi, Kant'ın felsefeden anladığı şeyi cisimleştiren, yani felsefeyi eleştirel düşünme olarak nesnelleştiren filozof tipidir. Bu nedenle şimdi, Kant'a dönerek filozofu kendi yaşam dünyasına bağlayan düşünme tarzının temel özelliklerini ayırt etmeye çalışalım.

Eleştiri olarak "ulusla konuşma"

Kant için eleştirinin özü, düşüncenin diğeriyle ilişkiye girmesidir. Eleştirel düşünme, onun kendi deyişiyle, "bizi düşüncelerinin parçası yapan ve düşüncelerimizi kendileriyle iletişime soktuğumuz tüm diğerleriyle birlikte düşünmek"tir (Kant, 1991: 69). Bu önermeyi, Kant'ın eleştiriye dair bir diğer asli önermesiyle, yani eleştirinin önyargıya, geleneğe ve otoriteye karşı çıkarak işe koyulması gerektiği savıyla (Kant, 1986: §40) birleştirdiğimizde eleştirel düşüncenin iki kurucu niteliğine ulaşırız: Özgür olması ve diğerlerine açılması. Dolayısıyla eleştirel düşünme, kendisini "özgür olma deneyimine ve kamusal sınamaya" (Kant, 1983: 6) açan düşünmedir. Nitekim Kant'a göre eleştirinin bu iki temel özelliği arasında kopmaz bir bağ vardır. Öyle ki, özgür bir düşünce, ancak ve ancak, filozofun diğerleriyle bağıntı içerisinde düşünmesine bağlı olarak ortaya konabilir. Burada felsefenin özgürlüğü, filozofun siteye rağmen ve site karşısında sahip olduğu bir özgürlük, Spinozacı *libertas philosophandi* değil, fakat tam da sitede ve diğerleriyle birlikte sahip olduğu bir özgürlüktür. Bu nedenle de aslında kendi içine kapanmış bir zihnin kendinde taşıdığı bir özgürlük değil, düşüncenin söze dökülmesinde, dile gelmesinde beliren bir özgürlüktür, yani "konuşma özgürlüğü"dür (Kant, 1991: 69).

Bu bakış açısından, filozofun temsil edici bir düşünce ortaya koyabilmesi, toplumla eleştiri yoluyla ilişkilenmesine bağlıdır. Filozofun toplumla eleştiri yoluyla ilişkilenmesi ise, onun, kendisini toplumla özdeşleştirmeksizin, fakat

toplumun içinde kalarak ve topluma hitap ederek konuşması; kavramsal bakış açısını tikel bakış açılarına açması ve onlarla diyaloğa girmesi anlamına gelir. Aslına bakacak olursak, böylesi bir diyaloğun amacı, bizzat 'Sokratik konuşma' idesinde örneklenmiş olduğu üzere, tüm tikel bakış açılarının sınamasından geçmiş ve onlar arasındaki ortaklığı bulup çıkarmış müşterek bir söze ulaşmaktır. Bu türden bir sözün müşterek ve dolayısıyla 'genel' olma vasfı, herkesi kapsayan bir hakikati dışavurmasından değil, tikeller arasındaki bağı ifade etmesinden kaynaklanmaktadır; başka bir deyişle, kamusal tartışma dolayımıyla tüm diğerlerinin zihninden geçmiş ve orada sınanmış olmasından.

Filozofun ancak kamusal tartışmaya girmek suretiyle genelleştirilmiş bir bakış açısı ortaya koyabileceği yönündeki Kantçı fikir, kökensel olarak 'seyretme' veya 'temaşa' anlamına gelen 'teori'nin Platon'dan beri sahip olduğu aşkın anlamı, radikal bir biçimde dünyevileştirmiştir. Genelleştirilmiş düşüncenin, filozofun aynı zamanda parçası olduğu şeyi seyretmesi ve onunla diyaloğa girmesi sayesinde kurulabileceğini söyleyerek Kant, aslında, felsefi düşünmeyi, teoriyi, Platon'dan beri 'mağara' metaforuyla anılan insansal dünyanın terk edilmesi çerçevesinde tanımlayagelmiş bir geleneğin karşısında yer almaktadır. Artık filozofun seyretme edimi, onun dünyayı terk etmiş olmasını ve aşkın bir hakikate bakmasını değil, aksine yaşam-dünyasının içinde kalmasını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, aklın eleştirel kullanımı, düşünceyi ideler aleminde sürgünde olmaktan kurtarır; onu müşterek yaşam alanının, bu dünyanın parçası haline getirir. Arendt'in deyişiyle, filozofu, "insansal durumun parçası" yapan bu düşünme tarzında, "düşünmek, bir kişinin tek başına ortaya koyduğu bir beceri değil, insanlar arasında gerçekleştirilen bir pratik"tir (Arendt, 1987: 21).

Böylece Kant, teoriyi dünyevileştirmek ve filozofun seyretme edimini bu dünya içersinde konumlandırmak suretiyle, tikeli kendi konusu haline getiren düşünceyi yeniden yapılandırır. O, zorunluluk ya da nedensellik kategorilerine bağlı olmayan ve herhangi bir akılsal ölçüt ya da maksim aracılığıyla düzenlenemeyecek olan özgür edimler alanını düşünmeyi mümkün kılacak olan bu düşünme tarzını, aklın teorik işleyişi olarak değil, yargıgücünün eleştirel işleyişi olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle yargıgücü, tikeli verili bir tümel altına yerleştirmeksizin düşünmeyi, hatta onu bir tümelin varolmadığı koşullarda düşünmeyi mümkün kılan yetidir. Eleştirel düşünce, tikelle, onu kendisi içinde açıklanır kılacak herhangi bir verili ölçütün varolmadığı bir alanda karşı karşıya kaldığında, bizzat tikel olanın kendisinden hareket etmek durumundadır. Bu durumda düşünce, kendisini tikel olana ilişkin bir yargı formunda ortaya koyar. İnsansal deneyim alanını seyretme ve bu deneyimi onun tikel varoluşundan hareketle yargılama edimi, filozofu tikeller alanının içine sokar; onu deneyimi seyreden ve yargılayan diğer özneler arasında bir özne kılar. Başka terimlerle söyleyelim, yargıgücü ancak filozofun kendisi de bir yurttaş olarak müşterek yaşam alanıyla ilişkiye girdiğinde işleyebilir. Çünkü dünyayı, insan-

sal işleri düşünmek, onları seyretmek, "bütün dünyayı öznede hapsedilmişçesine düşünmek ve onu bu anlamda zihnin bir parçası yapmak değil, basit bir dünya yurttaşı olarak düşünmektir" (Kant, 1964: 19).

Yurttaşlar arasında bir yurttaş olarak filozofun yargılama ediminin ayırt edici anlamı tam da burada yatmaktadır. O, insansal deneyimi, bu deneyimin kendisinin de bir parçası olduğu yaşam-dünyası için anlamını, tüm diğer yurttaşlarca paylaşılacak bir anlamı ortaya koymak amacıyla yargılamaktadır. Filozof, bizzat bu tür bir anlamın keşfi için eylemi seyretmekte ve eyleme ilişkin kendi yargısını tüm diğer seyircilerin mümkün yargılarıyla karşılaştırarak, genelleşebilir bir yargı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çünkü o, geçerli bir yargı peşindedir ve bir yargının geçerliliğinin olmazsa olmaz koşulu onun genelleşebilir bir yapıda olmasıdır. Müşterek yaşam dünyası için genelleşebilir yargı, "toplumla ilişkilenmiş yargı" (Kant, 1986: 7), yani kamusallık ilkesi uyarınca geliştirilmiş yargıdır. Yargıgücünün, ancak toplumsallık ve kamusallık ilkesi uyarınca ortaya koyabileceği bu genelleşebilir yargı, aslında toplumun ortak duyusunun da ifadesidir. Başka deyişle burada söz konusu olan yargı, seyredilen eylemin kendi içinde taşıdığı hakikati kavrama ya da onun gerçekleşme nedenini açıklama peşinde olmayan, daha çok söz konusu eylemin topluluğun ortak duyusu içinde taşıyacağı anlamı arayan bir düşünme kipine işaret etmektedir. Bu anlamı bulmak için filozof, topluluk içinde olmak, toplulukla konuşmak zorundadır ve ancak filozofun bu türden bir kamusal diyalog aracılığıyla tesis edeceği düşüncenin -yargının- o toplulukla ilişkisi temsil edici bir ilişki olabilir.

Türkiye'nin yaşam-dünyası ve felsefe

Buraya değin, temsil edici düşünme tarzına ilişkin ortaya koymaya çalıştığımız açıklamayı kılavuz alarak Türkiye'de felsefenin özgünlüğü sorununu tartışmaya dönersek, ilk sormamız gereken şey, ülkede felsefenin neyi seyretmiş olduğudur. Gerçekten de, Türkiye'de felsefe kendisini ne türden bir seyretme edimi içinde tanımladı? Cumhuriyet'in ilk kuşak felsefecilerine, onların felsefi ilgilerine baktığımızda, ülkede felsefenin, kendisini Platoncu bir temaşa etkinliği olarak sunmadığını, çünkü düşünmeye hakikat sorunundan başlamadığını; aksine, bir yandan kültür ve onun taşıyıcısı olarak dil üzerine, diğer yandan da antropoloji ve ahlâk zemininde insan problemi üzerine eğildiğini görürüz. Buna bağlı olarak, Türkiye'de 'ilk felsefeciler'in düşünmeye yerel saiklerle, buraya ilişkin saiklerle başladıklarını söyleyebiliriz. Bu saikler arasında en önde gelen de, Türkiye toplumunun din tarafından belirlenen yaşam-dünyasını seküler/dünyevi ilkelere göre yeniden düzenleme amacındaki Cumhuriyet projesinin ihtiyaç duyacağı felsefi kavramları aramak olmuştur. Bu bağlamda, Türkiyeli felsefecilerin ilk elde bizzat kendi yaşam-dünyalarına baktıklarını ve onu seyrettiklerini, böylece içinde bulundukları toplumla bir diyaloğa girdiklerini düşünebiliriz.

Bu, kısmen, fakat yalnızca kısmen doğrudur. Türkiye'nin ilk kuşak felsefecileri, Türkiye toplumunun içinde bulunduğu değişim sürecini, karşı karşıya olduğu kimlik krizini kendi felsefi arayışlarının merkezine yerleştirmişlerdir; ancak toplumla diyaloğa girmeksizin ve ne yazık ki, kamusal bir söz kurmaya çalışmaksızın. Onlar, asıl olarak, değişim sürecinin gerilimlerini değil, fakat onun varması gerektiğini düşündükleri nihai hedefi, yani Batı kültürünü ve modernliği düşüncelerinin konusu haline getirmişler; bu nedenle de ülkede modernliği tesis eden kurucu aktörü ve söz konusu kurucu aktörün eylemini seyretmeye yönelmişlerdir.

Türkiye'de felsefi etkinlik, kendisini, önce ideyi veya ölçütü bulma ve ardından bu eylemi hayata geçirecek kurucu eylemi seyredip haklılaştırma formunda ortaya koyduğu içindir ki, onun 'teorik' çatısı, yukarıda yaptığımız ayrım çerçevesinde, 'teori' sözcüğünün Kantçı anlamından ziyade Platoncu anlamına yakındır. Başka türlü söyleyelim: Türkiye'de felsefe, Batı'yı homojen bir bütünlük, modernliği de insanlık tininin ulaştığı en mükemmel yaşam formu, bir tür 'idea' olarak tasarlamış ve modernliğin esası olarak gördüğü Aydınlanmacı bakış açısının evrensel bir model olarak Türkiye'ye taşınması temel yönelimiyle harekete geçmiştir. Bu nedenle de, toplumun söz konusu 'idea'ya göre yeniden yapılandırılması girişimini ifade eden Batılılaşma projesinde kendi akılsallık tasarımının tarihsel ve pratik bir teyidini görmüştür.

Dolayısıyla, Türkiye'de söz konusu projenin biricik mimarı ve aktörü 'devlet' olduğu ölçüde, Türkiyeli filozof devleti seyretmiş ve onun eylemine kavramsal bir derinlik, felsefi bir temel kazandırmak istemiştir. Bu anlamda, filozofun Batılılaşma projesini taşıyan devletle ilişkisi, bir boyun eğme ya da uzmanlığını otoritenin hizmetine sunma ilişkisi değildir. Filozof, devleti seyretmekle, kendi idesine uygun olduğunu, hatta onu nesnelleştirdiğini düşündüğü bir aktörü seyretmiştir. Ne var ki, bu bakış açısının dayandığı felsefi düşünme tarzının baştan itibaren 'eleştirel' bir karakter taşımadığı açıktır. Tersine, Türkiye'de felsefi düşünce, kendi amacını, olan biteni verili bir ölçüte (evrensel bir model olarak Batı kültürüne) göre yargılamakla ve bu ölçütün felsefi içeriğini ortaya koymakla tanımlamıştır. Bu nedenle de, Batı'da yaşam-dünyasının akılsal olarak bütünleştirilmesini sağlamış olan felsefi düşüncenin ülkeye aktarılması görevini yüklenmiş ve onun içeriğini ortaya koymaya girişmiştir.

Felsefi düşüncenin toplumun kendisiyle, orada ne olup bittiğiyle değil de, toplumu radikal bir tarzda yeniden düzenleme çabasıyla ilişki kurmuş olması, hiç kuşkusuz, bizzat Türkiye'nin modernleşme pratiğiyle, tabiri caizse bu pratiğin 'doğa'sıyla yakından ilgilidir. En genel anlamda söylenegeldiği üzere, Türk modernleşmesi toplumun kendiliğinden bir hareketinden doğmamış, fakat gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde varlığını hep bir siyasal iradeye borçlu olmuştur. Devlet öncülüğünde ve siyasal bir aktörün kurucu iradesiyle modernleşen bir toplumda, felsefi düşüncenin bu kurucu ve dönüştürücü gü-

cü kavramaya girişmesi kaçınılmazdır. Hatta diyebiliriz ki, bu türden 'büyük' bir eylemi kendisinin konusu haline getirmek felsefe için asli bir görevdir. Ancak, şunu kaydetmek durumundayız: Filozof bu 'büyük' eylemle ilişkisini, neredeyse ülkede felsefenin kaderini belirleyecek şekilde, kendisini toplumun ve yaşam-dünyasının dışına çıkaran bir tarzda kurmuştur. Öyle ki o, toplumu kendisine yabancı bir tümel uyarınca yeniden düzenlemeye girişmiş olan kurucu eylemi, onun dönüştürücü, fakat aynı zamanda yıkıcı ve tahrip edici etkilerine maruz kalan yaşam-dünyasından hareketle değil, Batı'da keşfettiği bir değere uygunluğu bakımından ele almış; bu nedenle de devlet ve toplum, kurucu eylem ve yaşam-dünyası arasındaki ilişkiden ya da bu eylemin yaşam-dünyası için taşıdığı anlamdan ziyade, Batılılaşma hareketinin kendi içinde taşıdığı mutlak değer üzerinde durmuştur.

Cumhuriyet döneminin ilk kuşak felsefecileri içerisinde, Türkiye'nin modernleşme pratiğini kendi düşüncesinin merkezine en fazla taşımış ve aynı zamanda felsefi etkinliğin Türkiye'deki kaderine en fazla yön vermiş bir figür olan Macit Gökberk'in elinde, Alman Aydınlanmasının filozofları tam da bu değeri, yani "Batı kültür çevresi"nin kendinde taşıdığı mutlak değeri açığa çıkaran modeller olarak iş görmektedirler. Gökberk, Aydınlanma'nın temel savını, geleneğe karşı aklı yüceltme tutumunu düşüncesinin temeline yerleştirerek Türkiye toplumuna yöneldiğinde, önünde duran şey, kendisine dışsal bir irade tarafından değişmeye zorlanan bir toplum ve yine bu irade tarafından geleneksizleştirilmiş bir kültür ortamıdır. O, Batılılaşma projesinin toplumsal ve kültürel bir dinamiğe ihtiyaç duyduğunu çok erken bir tarihte teşhis etmiş; ancak bu ihtiyaca karşılık vermek üzere, Cumhuriyet projesinin ruhuna uygun olarak, gelenekten kökten biçimde kopmuş bir kültürü dil aracılığıyla yaratmanın imkânı üzerinde durmuştur. Yine Cumhuriyet projesinin ruhuna uygun olarak, Gökberk, yeni kültürün Türk ulusunun o zamana kadar gizli kalmış, açığa çıkmamış karakterinden -neredeyse özünden- beslenebileceğini düşünmüş ve bu anlamda Cumhuriyet'in tarih tasarımına tekabül edecek bir bakış açısını da benimsemiştir.[4]

Gökberk'in ortaya koyduğu felsefi etkinlik, bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun yalnızca akademik anlamda kurucu bir figür olmadığını, fakat aynı zamanda felsefenin Türkiye'yi düşünme tarzını belirlediğini görürüz. 'Türkiye problemi'nin düşüncesindeki merkeziliği, Gökberk'in ülke felsefecileri arasında ayrıcalıklı bir yer işgal etmesinin haklı kaynağıdır. Ancak, tümüyle ulusa yönelik ilgilerle harekete geçen bu düşünür, olması gerekenden hareketle varolanı irdelemiş ve içinde bulunduğu toplumun yaşam-dünyasını eleştirel olmayan bir yargı formuna bağlı kalarak kavramayı denemiştir. Dolayısıyla Gökberk'in şahsında ortaya çıkan Türkiyeli filozof figürü, ulusla konuşan değil, fa-

4 Gökberk'in Türkiye refleksiyonunun temel yönelimleri için bkz. Gökberk, 2000.

kat ulus adına, onun hakikati adına konuşan bir filozof figürüdür. Gökberk, "Batı kültür çevresi"nin kurucu kavramlarını, yani verili olan bir ideyi kendi düşüncesinin rehberi haline getirerek, kendisini bu idenin topluma aktarılması/uygulanması sürecinde taşıyacağı içeriği ortaya koyma çabasıyla sınırlamış ve bu nedenle, onun düşüncesi, yerel saiklerden yola çıkmış olmakla birlikte, 'özgün' diyebileceğimiz bir sonuca, bir senteze ulaşmamıştır.

Filozof, kurucu iradeyi, kendi idesinin taşıyıcısı olması nedeniyle seyrederken, bu iradenin toplumsal düzlemde yarattığı dinamizmi ufkunun dışında bırakmıştır. Çünkü modernleşme projesi ile toplum arasında, tam da topluma yapılan müdahale nedeniyle tam bir uygunluk söz konusu olamazdı. Başka terimlerle söyleyelim, toplumun ortak duyusu ve Cumhuriyet'in modernleşme tarzı arasında illa bir çatışma değil, ama bir gerilimin ortaya çıkması kaçınılmazdı. Bu durumda, kurucu iradenin 'büyük eylem'ini seyreden filozof, aslında bu eylemin toplumun ortak duyusu için taşıdığı anlamı aramaya yönelmeliydi. Ne var ki, felsefede böylesi bir tutumun gelişebilmesi için, filozofun ulusun bir parçası olması, yurttaşlar arasında bir yurttaş olarak düşünmesi ve diğerlerinin dolayımıyla genelleştirilebilir bir yargının peşine düşmesi gerekirdi. Filozof, ancak ulusla bu türden bir ilişkiye girdiği ve onunla konuştuğu takdirde temsil edici olabilirdi. Yani felsefi düşünce, temsil edici olabilmek için, kendisi ile tümelin taşıyıcısı olarak gördüğü irade arasında bir ayrım yapmalı ve aklın eleştirel kullanımına işlerlik kazandırmalıydı.[5]

Felsefenin kendi akılsallığını kurucu iradeyle özdeşleştirdiği durumda ise, bu tür bir eleştirel düşünme tarzının ortaya çıkamayacağı açıktır. Bizzat varlık nedenini devletin taşıdığı idealde bulan bir düşünme tarzının, en baştan itibaren, bu idealle özdeşleşerek toplumun dışına çıkması, tıpkı devletin kendisi gibi aşkın bir yere yerleşmesi kaçınılmazdır. Bu aşkın konum, felsefeyi, Türkiye toplumunun yaşam-dünyasıyla ilişkilenmekten ve modernlik ile yerellik, ide ile gerçeklik arasındaki gerilim üzerine düşünmekten alıkoymuştur. Gökberk, bu gerilimin ide adına reddedilmesini savunurken, yerel olanı aklın gerçekleşmesinin önündeki bir engel, hatta en büyük engel olarak tanımlamaktaydı.

Bugün bizi geri döndürmek isteyenler, insan yapısının öz niteliğini anlamamış, bu yapının içinde geçmişten gelip geleceğe doğru uzanan bir gidiş olduğunu kavrayamamış olanlardır (Gökberk, 2000: 46).

Modernlik ve yerellik arasındaki gerilim, bugün geldiğimiz noktada görüyoruz ki, modernliğin yerel içeriklerini bulabilmek, onu kendimizin kılabilmek için yüzleşmemiz, hesaplaşmamız gereken bir yapıdadır. Dolayısıyla, bizi gele-

5 Bir modernleşme sürecini toplumsal dinamik ve gerilimlerden hareketle yargılayan ve fenomenoloji felsefesini bu yargılamaya temel izlek yapan fenemoloji felsefesinin çağdaş temsilcilerinden Çek düşünür Jan Patocka, Gökberk'le aynı zeminde, yani dil üzerinden düşünmüş, ancak kendi ulusunun 'vicdanı' olabilmiş bir düşünürdür. Bkz. Walter Biemel, 1989. Patocka ve Gökberk arasında bir karşılaştırma ilginç ve verimli olabilirdi, ancak bu yazının kapsamı böylesi bir karşılaştırmaya müsait değil.

ceğe uzanmaktan alıkoymayan, aksine geleceğe taşıyan bir yapıdadır. Nitekim, Türkiye toplumunun 20. yüzyıldaki seyrini en iyi bu gerilim özetlemiyor mu? Eğer böylesine hayati bir mesele felsefenin konusu haline getirilememişse, bu, ülkede bizzat felsefenin varlığına ilişkin bir soru doğurur. Kastedilen, elbette, felsefi metinlerin ya da akademik bir felsefe etkinliğinin varlığı değil, ama o ülkeye ait bir felsefi düşüncenin, 'özgün' bir felsefenin varlığıdır.

Türkiye'de felsefenin özgün olamayışı, bu bakımdan ele alındığında, ortaya konulan metinlerle değil, felsefecinin düşünme tarzıyla ilgili bir sorundur. Bu, felsefenin 'dışarıda' kalmasına, kendi yaşam dünyasına 'yabancı' kalmasına neden olan; onu toplumsallaşmaktan, toplumla diyaloğa girmekten alıkoyan bir düşünme tarzıdır. Türkiye toplumunu kendine özgü farklılıkları, gerilimleri ve imkânları bakımından göz önüne almayan, kendisini toplumun yaşam-dünyasına atıfta bulunmayan bir ideyle ve o idenin nesnelleşmesi olarak gördüğü projeyle özdeşleştiren bu düşünme tarzı, kendi toplumunun tikelliğini de yadsıyarak işe başlamış, onu yalnızca bir idealle bütünleşme, bir modele göre uyarlanabilme imkânı bakımından muhatap almıştır. Türkiye'de felsefenin böyle bir düşünme tarzının belirleyiciliği altında gelişmiş olması, 'özgün' bir felsefenin ortaya konamamasına yol açtığı gibi, modernleşme projesini, ihtiyaç duyduğu kavramsal derinlikten, ancak yerel olan üzerine düşünmek yoluyla sağlanabilecek bir kavramsal derinlikten de yoksun bırakmıştır.

Bitirmeden önce, bir noktaya kısaca dikkat çekmek istiyorum. Cumhuriyet'in kurucu iradesi ile Türkiye toplumunun yaşam-dünyası arasındaki gerilim, felsefe tarafından kavramsallaştırılamamış olarak kalsa da, Cumhuriyet tarihinin epey erken bir döneminden başlayarak, kendisini kültürel üretimin bir diğer başat sahasında, edebiyatta ortaya koymuştur -üstelik de olanca açıklığıyla. Türkiye'de edebiyat, temel yönelimleri itibariyle, bir yandan, Cumhuriyet projesinin getirmek istediği seküler anlam düzenini benimsemiş ve yeniden üretmek istemiş (ki bunun en önemli göstergesi edebi türler arasında romanın özellikle öne çıkmış olmasıdır); diğer yandan da, modernliğin yerel içeriklerini arayarak, onları Cumhuriyet projesinin soyutluğuna ve yabancılığına karşı savunmuştur. Hem Doğu ve Batı, gelenek ve modernlik, birey ve uyruk, refah ve yoksulluk gibi temel gerilim noktalarını açığa çıkarmaya çalışmış; hem de bir telifin, Türkiye'ye özgü bir telifin peşinde koşmuştur. Nitekim, bugün özgün bir felsefeden söz edemediğimiz halde, özgün bir Türkçe romandan bahsedebilmemizin temel bir nedeni bu değil mi?

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1987) "L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente", çev. E.Tassin, *Les Cahiers de Philosophie*, No. 4., Lille.

Arendt, H. (1991) *Juger: Sur la philosophie politique de Kant*, çev. M. Revault d'Allonnes, Seuil, Paris.

Bumin, T. (1987) *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Felsefe Forumu (1986) *Felsefe Dergisi*, No.15.

Gökberk, M. (2000) *Değişen Dünya Değişen Dil*, YKY, İstanbul.

Hegel, G. W. F. (1941) *La Phenomenologie de l'esprit*, çev. Jean Hyppolite, Aubier.

Kant, I. (1964) *Antropologie du point de vue pragmatique*, çev. M. Faucault, Vrin, Paris.

Kant, I. (1983) "Preface", *Critique de la raison pure*, çev. A. Trémesaygues ve B. Bacaud, PUF, Paris.

Kant, I. (1986) *Critique de la faculté de juger*, çev. A. Philonenko, Vrin, Paris.

Kant, I. (1991) *Que signifie s'orienter dans la pensée*, çev. J.-F. Poirier ve F. Proust, Flammarion, Paris.

Soulez, P. (1988a), "Les Philosophes devant la fracture de l'espace public européen", (ed.) Philippe Soulez, *Les Philosophes et La Guerre de 14* içinde, PUV, Saint-Denis.

Soulez, P. (1988b) "Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur", (ed.) Philippe Soulez, *Les Philosophes et La Guerre de 14* içinde, PUV, Saint-Denis.

Walter, B. (1989) "Jan Patocka: Le philosophe en tant que conscience de son peuple", *Phénoménologie et politique* içinde, OUSIA.

Başkada aynı kalmak: Türk başkalığını felsefi olarak düşünmenin yolları üstüne

*Zeynep Direk**

"Bir Türk felsefesi yoktur ve belki de hiçbir zaman olmayacaktır." Bu cümleyi bir yerlerde okuduğuma, duyduğuma eminim. Nerede olduğunu hatırlamıyorum. Arasam bulurdum. Belki onunla bir defadan fazla, birkaç defa karşılaştım. Çok yerde yazılmış, söylenmiş olabilir. Bir yazara, bir felsefeciye, bir tek yazara, bir tek felsefeciye gönderme yapmanın anlamı yok. Öylece geçip gitmiş, havada tınlamış, çok yerde kulak zarına çarpmış olabilir bu cümle. Tekrar tekrar duyulacak kadar sıradandır. Ama bazen de insanın içini acıtabilir, kafasını karıştırabilir. Demek onca Türk felsefeciye rağmen bir Türk felsefesi yokmuş... Türk felsefecilerinin kültürünün buralı olup da, düşüncesinin saf bir biçimde Avrupalı olduğuna ikna olmak kolay değil. Gerçekten, "burası"nın felsefi anlamı nedir? "Burası" felsefi düşünceye göre nerede bulunur? Ona ne, nasıl katar? Kattığı özsel midir yoksa arızi mi? Felsefi düşünce ötenin dilini konuşmaya çalıştığı zaman bile içinde üretiği zamanla ve mekânla hiç ilişkilenmemiş, burasının imkânlarını hayalgücünde açıp, kavramsallaştırmamış olabilir mi? Nedir ki felsefi düşünce, yeryüzünde, dünyada, burada, bu insanlar arasında, bu kültürde bedenli ve tinsel varoluşumuzu düşünme ve anlama çabası değilse? Bir dizi argüman mı?

"Türk felsefecilerinin yaptığı felsefe Türk felsefesi değildi". Hayal ederek kurduğum ve tırnak içine aldığım bu cümleye neden itiraz edilmez? Apaçık ortada bir olgu mudur bu? "Olgu" burada ne anlama gelir? Bir Türk felsefesi olmadığını olgusal olarak göstermek için ne(ler) gerekir? Böyle bir tarihsel araştırma yapmak için bir felsefe anlayışına ve Türk felsefesinin ne olabileceğine dair bulanık da olsa bir imgeye sahip olmak gerekmez mi?

Bir Türk felsefesi yaratamadıkları için Türk felsefecilerini şuçlayarak, onları

(*) Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

"Kemalist", "Batıcı", "aktarımcı" vs. olmakla eleştirerek kendimizi meseleden sıyırma kolaycılığıyla yetinmeyelim. Türk felsefecilerini böyle eleştirmek politik bir tavır almaktır. Ama artık kulaklarımızın alıştığı, yeniliği olmayan, bilinen bir politik tavır. Bu politik tavrı takınmakta bir sakınca yok. Sorun bu eleştiriyi yapanların felsefe anlayışlarının eleştirdikleri felsefecilerinkinden ne kadar farklı olduğunun yeterince açıklığa kavuşmamasında yatıyor. Haklarında konuşmayı sevdiğimiz geçen yüzyılın Türk felsefecileri, felsefeyi içinde tüm farklılıkların eridiği nötr, evrensel ve akılsal bir söylem olarak kavradılar. Dünyada geçerli olan bir felsefe kavrayışını paylaştılar. Bu kavrayış onları felsefi söylemleri içinde buradan kaynaklananı bastırmaya, sansürlemeye itti. Burası hakkında olabildiğince açıkça konuşmak istedikleri zaman felsefe kitabı saymadıkları kitaplar çıkardılar. Türk kültürü ile felsefeyi birleştirmelerine felsefe anlayışları izin vermedi. Onlar için hayal bile edilemezdi bu. Felsefeye kültürel farklılığı sokmak demek, aşkın olanı ampirik dünyaya bağlamak, zamana ve mekâna tâbi kılmak demek olacaktı. Şimdi kendimizi sınayalım lütfen: Biz bu Türk felsefecilerine tinsel soykütüğümüz, temel felsefi varsayımlarımız bakımından ne kadar bağlıyız? Türk başkalığını anlamaya; bizim buralı ilişkiselliğimizden türeyen bilgeliği düşünmeye adanmış bir kültür felsefesi olarak bir Türk felsefesi onlar için mümkün olmadığı halde, bizim için artık düşünülebilir bir tasarı haline gelmiş midir? "Türkiye'de yapılan felsefe" ya da "Türk düşüncesi" böyle bir Türk felsefesine doğru evrilmeli midir?

Bu soruya, ben "evet" diyorum. Kişinin hedeflediği, yolunu açmaya çalıştığı, geleceğini umduğu felsefe yoksa, düşüncesinin eleştirelliği hedefi olmayan bir olumsuzlukta tükenecektir. Türk felsefesi bence çok kültürlü bir felsefe kavrayışı içinde temellenecektir. Bir kez bu proje olumlandıktan sonra Türk felsefesini bir kültür felsefesi olarak yeniden inşa etme görevini üstlenmek gerekir. Bunun için hem farklılığı ve başkalığı dışlayan felsefe anlayışını sorgulamak hem de yeni okuma stratejileri hayal etmek, icat etmek gerekecektir. Geçmiş, ancak gelecekten beklenecek bir şey olduğu zaman anlamlı bir kaynak olarak sunar kendisini. Filozof, arkaik olanı, bugün artık aşılmış olanı sergilemek için, bir bilgi müzesi oluşturmak için araştırmaz tarihi. Tarihin bize belirişini şekillendiren normatif öneriler, okuma startejileri geliştirmek, bizim olan mirası sahiplenmenin zorunlu koşuludur. Asıl hedefim bu yazıda bunu yapmayı denemektir, dilimin yer yer olgu belirtiyor gibi tınlamasının sebebi, norm ile olgu arasındaki karar verilemezlikte performatif bir boyutun kaçınılmaz olarak açılmasıdır. Öyle bir boyuttur ki bu, okuyucu normu çoktan benimsemiştir de olgularla ikna edilmek ister. Bu önerilere tarihte delil arayıp bulmak bu yazının sınırlı amacı dışında kalıyor. Yalnızca bir takım yeni okuma olanaklarını hayal etmek istiyorum. Bu hayal etme çabası çoğumuzun paylaştığını sandığım bir hissi aşma gereksiniminden doğuyor: Yaratmak istediğimiz bir felsefe yoksa, bir şey amaçlamayan, yeni bir vizyonu olmayan eleştirellik kendi kendisini tü-

ketmeye mahkumdur. Eski kalıplarla metinleri didik didik edip daha karmaşık ve incelikli cümlelerle hep aynı sonuçlara varmanın doğurduğu sıkıntı bir krize işaret ediyor, bu kriz yeni okuma stratejilerine gebedir.

Kültürel başkalık

Türk felsefesi içindeki düşünürler ve çeşitli akımlar Türk modernleşme tecrübesine her zaman doğrudan bir biçimde yanıt vermemişler; verdikleri yanıtın inceliği, buralı kültürle onlar üstünden ilişki kuran Avrupalı söylemlerin araçlarıyla yontulmuştur. Tüm bu yanıtları okuma, yeniden kurgulama çabasında önceden varolan bir kültürel öze gönderme yapmamız gerekmez. "Kimlik" kavramına değil, "başkalık" kavramına dayanıyor olmanın avantajlı tarafı, başkalığın sürekli bir başkalaşmaya açılması, tözsel olana değil ilişkiselliğe gönderme yapmasıdır. "Başkalık" kavramını nasıl kullandığımı açıklamak için Levinas'a döneceğim. Etik düzlemde "başkalık" ben ile Başkası arasındaki ilişki bağlamında anlam ifade eder. Ne benim bakışım ne de ilişkinin dışındaki bir üçüncünün bakışı, bu başkalığı çözümlemek suretiyle onu bir kimliği veyahut özdeşliği kuran farklılıklara indirgeyemez. Mutlak Başkalık farklılıklardan inşa edilemez. Bununla birlikte siyasi düzlemde kimlikler toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnik köken, milliyet, din, kültür ve siyasal ideolojilere bağlı farklılıklar temelinde oluşturulur. "Mutlak başkalık" Öteki'nin tüm bu farklılıkları ve onların ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal bağlamı aştığı bir durumda vardır. Politika düzeyinde "kimlik" ve "başkalık" kavramları çoğunlukla birlikte bulunurlar ve birbirini karşılıklı olarak gerektirirmiş gibi görünürler. Buna karşın, "göreli başkalık" bir kimliğe dönüşebilir veya dönüşemeyebilir. Bir kimliği düşünme girişimi bir başkalıktan yola çıkmak durumundadır. Benim kimliğimin kurulması, göreli başkalığın ayırt edilmesini, önceden olduğu *farzedilen* bir birlikten ayırmayı, dışlamayı, ötekileştirmeyi varsayar. Açıktır ki kimlikler bağımsız olarak varolan ve düşünümle keşfedilebilecek özler değildir; onların "tarihsel" ve "toplumsal" olduklarını söylemek, kimliklerin oluşumunun farklılıkların belirmesine, dolayısıyla başkasıyla karşılaşmaya dayandıklarını öne sürmektir. Karşılaştığım başkalarını keşfederek ve icad ederek kendimi de başka olarak kurarım. Sözünü ettiğim bu "başkalık" kavramı, Levinas'ın ilgilendiği "mutlak başkalık" değil, göreli, kaynağı itibarıyla insanlar arası karşılaşmanın bir ürünü olan ama yalnızca bundan ibaret olmayan "kültürel başkalık"tır.

Kültürel bir tecrübeyi felsefi olarak ifade etmek

Türk edebiyatı, sanatı, tarihi, siyaset bilimi ve sosyolojisinin yanısıra, Türk felsefesi de modernlik ve modernleşme sorularının düşünüldüğü alanlardan birisidir. Sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri bu tikel modernleşme tecrübesini

doğrudan bir biçimde ele almış ve çözümlemiş olsa da, felsefenin bu tecrübeye nasıl özgül katkılarda bulunduğu henüz yeterince açıklığa kavuşturulmamıştır. Felsefi modernlik, kültürel, tarihsel bağlamları evrensel bir söylem içinde aşma mecburiyetini hissetmiştir. Bugün de çoğu felsefeci kendisini evrensel bir anlamın biçimsel yapısını soyut bir biçimde düşünmekle sınırlar, evrenseli somut olarak düşünme adımını atmakta zorluk çeker. Söylemin normu ampirik olandan kaçınmak olduğu için, felsefi düşüncenin dili, ampirik olandaki kaynaklarını veya onun tarafından nasıl harekete geçirildiğini gizler (Butler, 2000). İşte kültürel bir tecrübeyi, yalnızca felsefe içinde kalarak ele almayı zorlaştıran sebeplerin birisi budur. Buna karşın felsefi söylem yalnızca olan biten karşısında düşülen mesafeli şaşkınlığa değil, yaşanan şoka, travmaya, somut tecrübelere, bunlar yoluyla tarihsel ve toplumsal hayatın bir kişiye, bir topluma, bir kültüre sorduğu soruya yanıt verir. O soruyu daha iyi anlamak, yaşantının bıraktığı izle daha iyi başa çıkabilmek için yeni kavramlar üretir.

Yirminci yüzyılın Türkiyesi'nde karşılaşabileceğimiz çeşitli felsefi pratikler, toplumsal hafızanın kesintiye uğratılması izleği aracılığıyla okunabilir. Bu kesintiyi meydana getiren şey, kültürün dünyasında yaşamın aldığı biçimlere yeni bir stil kazandırmayı hedefleyen modernleşmeci Batılılaşma hamlesidir. Yeni kurulan modern ulus-devletimizin amacı halka yeni bir uygarlık kazandırmaktı; kültürel projesi Doğulu yaşamın yerine Batılı yaşam biçimini geçirmekti. Sıradan kişilere kıyasla, Batı kültürü içinde eğitilmiş seçkinler kendilerini bu tasarıda daha kolay tanıyabiliyor, onunla daha az sorunlu bir biçimde özdeşleşebiliyorlardı. Yine de insan Türk felsefecilerinin bu durumdan nasıl etkilenmiş olabileceklerini sormadan edemiyor. Ruhu iki bağdaştırılamaz gelenek, iki farklı dünya görüşü tarafından etkilendiğinde düşünürler ne yaşar, nasıl tepki gösterir, nasıl davranırlar? Bir kültür bir diğerine önerildiğinde kimlik ve başkalık nasıl yeniden dağıtılır ya da icat edilir? Kültürel ve politik düzlemlerde edinme ya da benimseme, kendinin olmaktan çıkarma ya da dışsallaştırma süreçleri nasıl işler? İnsanın kendi kültürü kendisi için nasıl ötekileşir? Doğal eğilim, Batı kültürünün yerel bilgi ve davranış biçimleriyle çelişmeyen veçheleri seçip benimsemek midir? Kendimizi içinde bulduğumuz olgusal olanaklar bu benimseme ve kendinin olmaktan çıkarma süreçlerini nasıl belirlemektedir? Toplumsal sınıf, eğitim, toplumsal cinsiyet, ırk, etnik köken gibi etkenler insanın ne kadar Batılı olabileceğinin, ne kadar Batılı gibi görünebileceğinin sınırlarını önceden hangi dereceye kadar tayin eder? Bu sorulara Türk felsefesinin yanıt vermiş/veriyor/verecek olması gerekmez mi?

Başkada aynı kalmak

Bugün disiplinlerarası bir biçimde sorgulamakta olduğumuz özgül Batılılaşma tecrübesi, "kendi"mizle ilgili bir gelecek tasarısıyla başa çıkmaya çalışan bir

tecrübedir. Bu gelecek tasarısı kendi geçmişimize karşı, bu geçmişin reddedilmesi ve silinmesi anlamında bir şiddet içermiştir. Kişinin, kendisinin seçmediği, ona dayatılan bir kendilik tasarısıyla sessizce pazarlık etmek durumunda kalması onda özel bir tür "melez" varlığın yolunu açabilir. Her ne kadar "melezlik" çekici bir terim olsa da, Türk modernleşmesinin aradalık tecrübesine ait yaşantıların heterojenliğini açıklamakta pek işe yaramıyor. Aynı olanın başkalığının başka olanla oyununun biçimsel yapısının üstünü örtüyor; hem başkanın bütünsel bir dışlamasına hem de bütünsel bir asimilasyonuna direnişini gözden kaçırıyor. Sömürgecilik sonrası eleştirinin temel kavramlarından birisi olan "melezlik" şunu açıklamaya yetmiyor: Neden Türk halkı kültürel tarzları karıştırmak zorunda kaldı veya buna zorlandı? Modernleşme, Türk aydınlarının hep savundukları gibi "kaçınılmaz" ve "hayatta kalmak için zorunluydu". Başka bir uygarlık tarafından tehdit edilen bu uygarlık ancak ötekinin "dünyada olma" tarzını benimseyerek varlıkta kalabilirdi. Hayatta kalmak için ötekini benimsemek yapısı Türk modernleşmesinin mantığını düşünmeyi kolaylaştırıyor elbette, ama bu mantık ötekinin bizimki haline gelecek olan kültürü hakkında bazı kuşkuları da beraberinde getirecektir. Bu dönüşüm içinde Türk felsefesinin özgüllüğü onun hem Batılılaşmanın öncülüğünün yapıldığı hem de Batılılaşmaya karşı çeşitli dirençlerin gösterildiği bir yer olmasında bulunacaktır. Başka bir deyişle, Türk felsefesi hem modernliğin inşa edildiği hem de Türk başkalığının yeniden inşa edildiği bir alan olarak görülebilir.

"Modernlik", Weberci bakış açısından, yaşam dünyasının akılsallaştırılması, insanın kendisini seçerek kurması, otoriter iktidar ilişkilerinin geleneksel biçimlerinin ortadan kalkması, laikleşme, evrensel etik değerlerin edinilmesi öğeleriyle betimlenir. Modernliğin bir tasarı gibi düşünülebilmesini sağlayan şey rasyonel kavramının ortaya çıkması, bilimsel deney yöntemlerinin standartlaşması, resimde perspektifin etkili kılınması, ekonomik işlerle sistematik ve aklî bir biçimde uğraşılması, örgütlenme alanının bürokratik bir biçimde idare edilmesi vs. değildir. Bu Batılı kültürel görünümlerin evrensel bir anlama ve değere sahip olduklarının varsayılmasıdır. Bu tasarının gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan altyapısal kurumların evrimine "modernleşme" denmiştir. Tarihsel olarak bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde başlamış olan modernleşme hareketinin kaynağı, bir tasarı olarak modernliğin olumlanması değildir; arzulanan şey Batı'nın teknolojisidir yalnızca. Bu arzunun ortaya çıkmasının sebebi, Osmanlı entelektüellerinin modernleşmeyi İmparatorluğun yokolup gitmesini önlemenin tek yolu olarak görmeleridir. Bilindiği gibi, bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin varlığa gelmesiyle birlikte modernleşme hareketi kökten bir hamleyle bir kültür devrimi biçimini aldı. Bu devrimin kendisini dinin belirlediği Doğu kültürlerinin geriliğine ve edilginliğine karşı konumlandırmasını sağlayan şey bilime ve ilerlemeye duyduğu Aydınlanmacı inançtır. Bununla birlikte, Kemalizm modernliğin gereği

demokrasiye ve demokratik değerlere ancak önceden belirlenmiş bazı sınırlar içinde tahammül edebilen "ulus-devlet"in özgül bir ifadesidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, John Stuart Mill'in gözüyle "aydınlanmış bir yönetici" olarak görülebilir (Gray ve Smith, 1991: 31). John Stuart Mill'e göre böyle bir yönetici, halkın tartışma ve özgür fikir alışverişiyle kendisini yönetmeye muktedir olmadığı ülkelerde halkı hem özel hem de kamusal alanı dönüştüren yasalara uyarak yaşamaya zorlar ve hakiki manada Batılı bir demokrasinin koşulları sağlam bir biçimde yerleştirilene dek kişisel özgürlükleri kısıtlamayı göze alır. Burada kullanılan "hakiki manada demokrasi" deyimi bir umudu ifade eder: Halktan kişilerin özgürlüklerini özellikle laikliği kaldırmak için kullanmayacakları bir zaman gelecektir elbet! Kendisini ideolojik bir biçimde "demokrasi" olarak adlandıran ama icraatı bakımından çelişkili olan bu rejim, Batı tarafından sempatiyle karşılanır zira Batılılaşmayı uygarlığın tek sürükleyici gücü olarak kavrayan Avrupalı sömürgeci ideolojiye özü itibarıyla uygun olduğu açıktır. Sömürgeciliği meşrulaştırmayı hedefleyen Batılılaşma söylemindeki çelişki, demokrasinin otoriter yönetimler yoluyla, özgür tartışmanın kendini ifade etme ve eylem özgürlüğünün kısıtlanması yoluyla gelebileceği yönündeki akıldışı beklentide yatar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde başlamış olan Batılılaşma hareketini tetikleyen ve ona ivme kazandıran şey hayatta kalma arzusuydu. Bugün de, Avrupalılaşmayı savunanların çoğu Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi gereğini doğal bir zorunlulukta temellendiriyor: Tıpkı varlıkta kalmak ya da yokolup gitmek alternatifleri karşısında canlı bir organizmanın doğal olarak hayatı seçmesi gibi Avrupalı olmayı seçiyoruz. Ama bu durumda Batılılaşmayı ya da Avrupalılaşmayı etik ya da politik bir biçimde seçiyor olmamız mümkün müdür? Ekonomik hayatını sürdürme, etik yaklaşımların gerçekten etkili olduğu, demokrasinin şimdikinden daha gerçek olduğu, daha özgür bir toplumda kendini gerçekleştirmenin önüne geçmektedir. Varoluşumuza yönelik tehdidin zihnimizdeki canlı etkisi hafızanın kesintiye uğradığı anı çağrıştırır. Osmanlı, Türk ve Müslüman olarak baki kalmak uğruna Batılılaşmayı kabul ettiğimiz andır bu. Batılılaşma kırılgan ve güvensiz varoluşumuza bir ek, bir dayanak olarak girer söyleme. Ahmet Çiğdem'in yazdığı gibi: Fransız ya da İngiliz gibi olma arzusunda, "kendisini her ne olarak kuruyorsa, o olarak kalmayı vaat eden bir başkalık talebi" vardır. "Türk Batılılaşması, Batılılaşma radikalizminden, fundamentalist Batı(cılık) eleştirilerine kadar bir 'başkalık iddiası' ihtiva etmiştir. Bu iddia 'Batı'ya rağmen Batıcılık' tutumunda bile sergilenir" (Çiğdem, 2002: 69 ve 73). Kendini başkasına uyarlayarak ya da ötekinin yaşama biçimini kendine uyarlayarak bir başkalığı koruma, özgül modernleşme tecrübemizi düşünmeyi kolaylaştıracak biçimsel bir yapı sunmaktadır. Bu yapı, uzun zamandır geçerli olan, Batılı ötekini "taklit" ya da onunla "özdeşleşme arzusu" kavramlarına dayanarak işleyen Batılılaşma anlatısının fazlaca basit

ve hatta bütünüyle yetersiz bir modelle çalış.ığını gösterir. Acaba bu yapı Türk felsefenin modernleşme tecrübemize verdiği yanıtları daha incelikli bir biçimde okumamızı sağlayabilir mi?

Tarihi nasıl okumalı?

Türk felsefesinin şu kısa Cumhuriyet tarihinin çeşitli anlarında modernleşmeye verdiği tepkiyi bu yapının ışığında incelemek ve düşünmek Türk aydınlarının ve felsefecilerinin Avrupa felsefesinde ikamet ederek nasıl konuştuklarını ve gerçekten ne dediklerini daha iyi görmemizi sağlayabilir. Bu yapıya dayanan birkaç okuma önerisi yapmak istiyorum.

1930'larda ve 40'larda, topluma oldukça ani bir biçimde dayatılan reformlara muhafazakâr kanattan gelen temkinli eleştiride, kendini kendi kültürel kaynaklarından beslenerek inşa etmenin olanaklarının bastırılmasından duyulan rahatsızlığın ifadesi, Bergson'un felsefesinin alımlanması yoluyla diline kavuşur. Ama Bergsonculuk burada bundan ibaret değildir. Onda ortaya çıkan, başkada ikamet etmenin paradokslarıdır. Bir Avrupa felsefesi olan Bergson felsefesiyle karşılaşma, zaman, bellek, tarih, devrim, yenilik, kimlik ve başkalık gibi meseleler itibariyle kendi tecrübemizden bahsetmenin kaynaklarını sağlamıştır. Burada, kendimizdeki başkalık, oldukça tekil bir biçimde, bir Avrupalı felsefe yoluyla ifade edilmiştir. Türk Bergsonculuğu hem geçmişten kopuşun kolektif hafızada yarattığı travmayla hem de yeni olanın ortaya çıkışına bir yanıt vererek gelecekle hesaplaşma girişimidir. Elbette, Türkiye'de Bergson tamamen farklı bir kültürel, tarihsel bağlamın ışığında okunmaktadır, ama aynı zamanda o bağlamı yeni bir biçimde aydınlatmaktadır. Burada yalnızca Türk Bergsonculuğunu okumanın bir yolunu öneriyorum -bu yorumu yönlendirici varsayımlar sınanarak gelişecektir elbette. Türk başkalığına ilişkin yapısal varsayım sabit kaldığı sürece, okuma ne yöne evrilirse evrilsin, Bergsonculuğun Batı'dan bir aktarımdan ibaret olduğu, burasının dertlerini ve meselelerini düşünmekten kaçışı sağladığı gibi yoksul bir okumaya veya hiç okumamaya yol açan bir varsayım aşılmış olur. Bu kaba varsayım bugüne dek Türk felsefesini oldukça daraltmıştır çünkü Avrupa dillerinde yapılan felsefeyi buraya taşıyarak buradaki söylemi yenileyen Türk düşünürlerini Türk felsefesinden dışlamayı kolaylaştırmıştır.

Bununla birlikte, kendi toplumuna "has" olana Avrupalı bakışı benimseyerek bakmanın da Cumhuriyet dönemi Türk felsefesinin bir özelliği olduğunu kabul etmek gerekir. Bunu yapan yalnızca Türkiye'de modernliğin öncüsü olan aydınlar değildir, bize "has" olanı savunanlar da onu Oryantalist bir biçimde kavramışlardır. Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nu sömürgeleştirme girişimi başarısızlığa uğramış olduğu halde Osmanlı ve Türk kültürleri Şarkiyatçı bakışın ve söylemin nesnesi olmuşlardır. Sömürgecilik sonrası dönemin başında

Batılı entelektüelleri hedef alan Şarkiyatçılık eleştirisi, onların Doğu kültürlerini düşünürken kullandıkları imgelerin ve kavramların bu kültürleri uygun bir biçimde temsil etmediğini gözönüne seriyordu. Edward Said Şarkiyatçılığı Avrupalı olmayan kültürlere karşı etnosantrik önyargılarla dolu, sömürgeci tahakkümü aklileştirmeye yarayan bastırıcı bir ideolojiye sahip Avrupalı bir söylem olarak betimler[1] (Said, 1979: 7). Sömürgecilik üstüne yazarken Sartre'ın sık sık belirttiği gibi, kendine güven yoksunluğunda mutlaka hep başkasının bakışının dolayımı vardır. Şarkiyatçılığın maniheist sisteminin diyalektiği, sömürgeleştirileni sömürgeleştirenin bakışından bağımsız bir biçimde kendisine bakamaz hale getirir. Sömürgeleştirilende içselleşen aşağılık duygusu onun kendi başkalığını kavrayışını belirler. Buna örnek olarak Gökberk'in kültür üstüne söylemi ele alınabilir. Burada karşımıza çıkan içselleşmiş Şarkiyatçılık Batılılaşmaya gösterilen direnç karşısında hem bıkkın hem de hiddet doludur. Bunun üstünde biraz durmak istiyorum zira Batılı felsefelerin burayı anlamayı ve modernleşmeye tepki vermeyi ne kadar belirlediğine iyi bir örnektir.

1960'larda Gökberk'in geliştirdiği felsefi eleştirel söylem, devrimci Batılılaşma tasarısının başarısızlığını, Hegelci tarih felsefesinin biçimlendirdiği bir bakışla Doğu ve Batı kültürlerini karşılaştırmak suretiyle açıklamaya çalışmaktadır. Başlıca tez, Batı'daki modernliğin, Doğu kültürlerinin tecrübe etmediği kültürel görüngülerin ait olduğu bir gelişim çizgisinin ürünü olarak ortaya çıktığıdır. Osmanlı kültürü, tarihin en değerli kısmını, yani Rönesansı ve Aydınlanma'yı kaçırdığı için Türk toplumu Ortaçağ'ın karanlığını aşamamıştır (Gökberk, 1980: 90). Burada filozof olarak Gökberk'i eleştirmekten farklı bir amaç güdüyorum çünkü vurguladığım nokta şu: Gökberk, içinde çalıştığı tarih felsefesi paradigmasının etnosantrik ve Avrupamerkezci varsayımlarını kabul ettiği için Batı uygarlığından başka bir uygarlık, Batı tarihinden başka bir tarih olabileceğini reddetmiştir. Sorun bu paradigmanın "uygar" ile "uygar olmayan" arasında yaptığı ayrımın "tarihsel" olmaktan uzak olmasıdır. Uzaktır çünkü tarihsel olanın somut bir imgesinden ziyade, başkalıkları bütünsellikte eriten soyut bir tarih şemasına dayanır. Türk felsefecilerinin bazılarının Türk başkalığına karşı duydukları nefreti, onların kendi yaşam dünyalarının kültürel kaynaklarına karşı kör olmalarıyla açıklayamayız yalnızca, aslında bu duygu çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Örneğin Gökberk'in söylemi, hem kültür devriminin amaçlarına ulaşamamasından dolayı duyulan hayalkırıklığını yansıtır hem de neden bu amaçlara ulaşmanın zaten imkânsız olduğunu açıklayarak kendisinin de kapılmış olduğu bir beklentiyi yadsır. Batı ile Doğu arasında yapılan bu karşılaştırma, kendisiyle özdeşleşmenin *şimdi artık ve bundan böyle* imkânsız hale geldiği Avrupalı ötekini arzulamanın, yani imkânsız bir arzunun belirledi-

1 Oryantalizmin bu tanımı, Oryantalist gelenek içinde emperyal gücün yapılarını sekteye uğratan ve alaşağı eden entelektüel bir karşı hareket bulunduğunu kavramayı başaramamış olması dolayısıyla eleştirilmiştir. Oryantalizmin tek bir tarihi, tek bir anlatısı yoktur.

ği söylemsel yapıların sinesinde Türk başkalığını yeniden inşa eder. Bu Doğu ile Batı karşılaştırması Avrupalılaşmadaki başarısızlığı açıklamak bakımından kayda değer bir ikna etme gücü taşır. Ama aslında bütünüyle çelişkilidir. "Biz" ile "onlar" arasında kurduğu karşıtlıkta filozof kiminle özdeşleşmektedir? Gökberk'in söyleminde "biz", Türk kültürüyle iyi kötü yaşayan halka gönderme yapar, ama filozofun benimsediği bakış açısı "onlar"a aittir. O "ben" olarak bir şekilde onlardan biri olmayı başarmıştır; halbuki "biz"in bir üyesi olarak onların dışında, çok uzağındadır. "Biz" uygarlıkta ya da modenlikte "onları" yakalayamayız çünkü bu tarihsel olarak imkânsızdır: Onların katettiği tarihsel aşamaları biz de katetmeliydik. Böylece tarihsel bir olumsallık yapısal bir imkânsızlığa dönüşmüş ve "ben" bir imkânsızlık yerinden konuşur durumunda kalmıştır. Bu tür bir düşünüm "başkada aynı kalma" talebini ondan rahatsız olduğu için, onu olumsuzlayarak doğrular. Onu kahreden şey, yanlış anladığı bir kültürel başkalık, kendisine ait bir Rönesans ya da Aydınlanma'ya dek tarihin dışında kalmaya mahkum olanın o yabancı maddeselliğidir.

Başka bir modernleşme tecrübesi de Türk varoluşçuluğu içinde gösterir kendisini. Varoluşçuluk her yerde olduğu gibi Türkiye'de de yeni bir aydın, yeni bir felsefeci tipi doğurmuştur. 1960'larda ve 70'lerde onun etkisi altında gelişen edebi üretim toplumsal baskının karşısına bireyin özgürlüğünü çıkarırken Aydınlanmacı kültür devriminin baskıcı tezahürleri dolayısıyla yaşanan hayal kırıklığı da ifadesini bulmuştur. Varoluşçuluk aydının ve filozofun Devlet'in ideolojisiyle özdeşleşmesini sekteye uğratır. Türk varoluşçuluğu aydının yalnızlık bilincini ve düşüncenin tekinsiz yaşamından bir ben'in "biz"den ayrılarak nasıl ortaya çıkabileceğini ve hayatını nasıl şekillendirebileceğini ifade eder. Ama siyasetin sonu değildir bu. Tersine, yeni bir tip siyasi bağlanmanın önünün açılmasıdır. Türkiye'de varoluşçuluk hem sol kanattaki hem de sağ kanattaki aydınların ilgisini çekmiştir. 1950'lerin sağ kanat muhafazakâr aydınları, Sartre'ın varoluşçuluğunu bireyin özgürlüğünden önce varolan bir değerler sisteminin varlığını kabul etmediği için reddederler. Buna karşın, dindar varoluşçuluk felsefesi onların gözünde tasavvufu yeniden düşünmeye evrilmeye açıktır. Burada yalnızca bir okuma stratejisi öneriyor olduğumdan metinlere geri dönüp önerilerimin ne kadar zengin bir okumaya yol açtığını sınayamayacağım[2] (Direk, 2002: 441-451). Ama bu yapılabilir ve yapılmalıdır.

Yeni bir Türk felsefesine doğru

Türk Bergsonculuğu ve varoluşçuluğu yalnızca Batılı felsefelerin Türkçe'ye aktarılması, bunları kendi dilimizde okuma, anlama ve yorumlama çabası değil,

2 Türk varoluşçuluğunu ilk okuma denemem için bkz. Direk, 2002: 441-451. Somut metinleri okuyan bu yazı burada önerdiğim stratejileri kullanmaz; varoluşçu felsefelerin Türkiye'ye nasıl aksettiğini inceler yalnızca.

Türk entelektüel kültürüne kaynaklık eden yeraltı nehirlerinin de yeni yataklarıdır. Bu felsefelerin bu coğrafyada, bizim kendi kültürel iklimimizde ve dilimizde alımlanması, modernleşme deneyimi gibi kültürel bir deneyimin yeni ifadelerle düşünülebilmesini ve bu tecrübe hakkında başka türlü konuşulabilmesini sağlar. Batı felsefesinin dili, kendi kültürümüzün yeraltı kaynaklarının düşünümsel olarak kendilerine dönmelerine, kendilerine akmalarına yani yeniden üremelerine sebep olmuştur. Bunu ancak Türkiye'deki Batı felsefesini yakından okuduğumuz zaman göreceğiz, şimdiye dek onun bir "aktarım"dan ibaret olduğunu düşünmemiz onun Türk düşüncesinin gelişimi açısından önemini yeterince takdir etmemizi engellemiştir. Batılı ötekini felsefesi yoluyla alımlamak yalnızca ötekini öğrenmek değildir. Sözünü ettiğim alımlama farklı modernleşme tecrübeleri üstüne çeşitli düşünümlerin yolunu açmış ve kendi başkalığının kültürel inşasında kurucu bir rol oynamıştır.

Türk felsefesini bugün içten içe yakıp kavurmakta olan arzu, Türk başkalığının kendisini felsefi olarak dile getirmesi çağrısında ifadesini bulur. "Türk felsefesi"nin olanaklarının koşulları üstüne yapılan araştırmalar ve tartışmalar felsefenin en önemli kamusal sahnesi olan konferanslarda gittikçe daha görünür ve duyulur hale gelmektedir. Hatta programını bu meseleyi öne çıkararak yapan bir felsefe bölümü vardır.[3] Kanaatimce "Türk felsefesi"nin olanağının temel koşulu tüm kültürleri eşit bir biçimde tanıyan, Avrupamerkezciliğe mesafe alan, felsefenin düzenlenişini, okutuluş biçimini radikal bir biçimde sorgulayan yeni bir kültür felsefesinde bulunacaktır. "Türk felsefesi" ifadesi böylece yeni bir anlam kazanacak; yani bir içeriği olmayan, Türkiye'de yapılmış ve yapılmakta olan felsefi faaliyetten söz etmek için kullanılan bir ad veyahut Türk felsefecilerinin hoca, aktarıcı, yorumcu olarak Batı felsefesiyle ya da İslâm felsefesiyle ilgilenme etkinliği olarak anlaşılmayacaktır. Bu yeni anlamda "Türk felsefesi"nden anladığım şu tarzda bir faaliyettir: i) Buralı bir kültürün bilgelikle dolu dünya görüşünün kaynaklarını, onların yabancı düşüncelerle girdiği etkileşimleri gözönüne alarak yeniden düşünmek ii) Buralı insanların halihazırdaki sorunlarına felsefi olarak tepki vermeyi, yanıt aramayı destekleyecek şekilde kültürel birikimi kavramsal düşünme yoluyla evrensel olana taşımak.

Türkiye'de felsefe kendisini "Batı felsefesi" ve "İslâm felsefesi" olarak bölmüş bulunmaktadır ve şimdiye dek bunlar arasında gerçekten bir iletişim kurulabildiği söylenemez. Bir "Türk felsefesi" oluşturmak talebi Batı felsefesiyle uğraşan filozoflardan çok İslâm felsefesi ve Türk düşüncesiyle ilgilenen felsefecilerden gelmektedir.[4] Bu talebi önemli ve anlamlı bir felsefe olayı olarak görmek gerekir çünkü onda Batılı kaynaklar kanalıyla konuşmanın reddi yeni

3 Örneğin, Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün felsefi angajmanını özellikle bu sorunun belirliyor olması oldukça dikkate değer. Bkz. *www.turkfelsefe.com*

4 Ahmet İnam'ı ayrı bir yere koyuyorum. 2002 Aralık'ında katıldığım bir Türk Kültürü kongresinde dinlediğim bildirisinde buralı bir felsefe yapmanın koşullarını ele almaktaydı.

bir görüngüdür. Bu red içinde, İslâm felsefesinin ve Türk düşüncesinin klasik ve dar sınırlarını kültürel olandan felsefi olana doğru zorlayarak aşan *modern* bir atılım olduğunu fark etmek, kendi dilini konuşmak isteyen yeni bir öznelliğin ortaya çıktığını tespit etmek gerekir. Batı felsefesiyle İslâm felsefesi arasındaki karşıtlık bu yeni öznelliği tepkisel bir konumun sınırları içine hapsetmekte ve sonuç olarak, bu öznelliğin kendisini dile getirme sürecinde yeni bir modernleşme tecrübesini işaretlemekte olduğu anlaşılamamaktadır. Felsefe pratiği içindeki bölünmenin kırılma noktalarında çözümleyici bakış da yeni bir görme gücü kazanır. Bugün bazı Türk felsefecilerinin Türkçe yapılan Batı felsefesine karşı mesafe alma tavırları "başkada aynı kalmak" yapısının dönüştüğünü göstermiyor, tersine, Türk modernleşmesinin tecrübesinin temel yapısını onaylıyor.

Karşımıza çıkan yeni soru, öyleyse, kendi tecrübemiz hakkında nasıl konuşacağımız, onu felsefi olanla nasıl dile getireceğimiz, kavramsal olanın evrenselliği taşıyan ince dokusuna nasıl öreceğimizle ilgilidir. Türk felsefesinin varolmasını talep eden felsefeciler geleneksel İslâm felsefesinin ufkuyla sınırlanmaktan memnun değillerdir, çünkü İslâm felsefesinin ufkunu çizen sorun felsefe ile dinin uzlaştırılması sorunudur. Bugün bizim içinde bulunduğumuz bağlamda felsefe böyle bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya bulunmadığı için bu sorun, Türk felsefesinin İslâm felsefesi geleneğiyle ilişki kurarken ister istemez giymek zorunda kaldığı demirden bir gömlek gibi onu sıkmakta, yaratıcılığını baştan sınırlandırmakta gibi görünmektedir. Bu sebeple, varlığa gelme sürecindeki "Türk felsefesi"ne yeni bir atılım sağlamak için kültürel gelenekle yeni bağlar kurmak, özellikle de onunla bağlanmanın yeni bir biçimini icat etmek gerekmektedir. Burada birkaç öneride bulunacağım: Şairleri ve filozofları yaşadıkları çağlara özgü sorunların ve bağlamların ötesinde konuşabilir hale getirmek ve onlarla bir diyaloğa girebilmek için onlara kendi sorularımız, ilgilerimiz, zorluklarımız ve hatta travmalarımızla dönmeyi öğrenmemiz gereklidir. Kaynakları anakronistik okumalara tâbi tutmayı önermiyorum, onlarla kurduğumuz ilişkide boş bir akademikliği ve tarihselciliği aşmayı ve onlarda "adeta" barınan anlamları da serbest bırakan okumalar yapmayı öneriyorum. Başka bir deyişle, felsefede başkalığı söylemek ve kültürel öğeyi felsefi öğeye yükseltmek için klasik felsefi pratiğin sınırları bir şekilde aşılmalı ve yeniden çizilmelidir. Sanki bir başkalığı tecrübe etmeden hafızaya yerleştirmek amaçlanıyormuşçasına, sanki bunun unutmaktan başka bir faydası olabilirmiş gibi, geçmişi önceden hazır olan katılaşmış bir şemayı tekrarlayarak anlatmak, geçmiş tecrübelerin ve düşüncelerin temellerinin, çeperlerinin, sınırlarının felsefi bir biçimde sınanmasının önünü tıkayabilir. Ama, felsefi düşünceyi akıcı hale getirmek ya da tekrar etkinleştirmek için, yalnızca geçmişin anlatılış biçimindeki kapanışı sorgulamak yetmez. Felsefi düşüncenin şimdiyi hedeflemesi, geleceğin olanaklarını açabiliyor olması gerekir. Evrenseli yeni-

den düşünürken, ontik ve somut olanla uğraşmaya isteksizliğimizi yenmemiz yönündeki çağrı, Batı felsefesi tarafından dışlanan başka kültürlere ait fenomenleri felsefi olarak düşünmenin yolunu açma girişiminin bir parçasıdır. Böyle bir strateji ampirisizme düşmek olarak görülebilir ve ampirisizm zorunlu olarak kaçınılması gereken bir konummuş gibi algılanabilir. Bu durumda, sahiplenilebilecek başka bir strateji de bir kültürel tecrübeyi onun felsefeye dahil edilmesini imkânsız kılan koşulları ortaya koyarak ve bu koşulları sorgulayarak "felsefi" hale getirmektir. Bu çaba felsefenin sınırlarını dönüştürür ve felsefi olanı felsefi olmayandan ayıran çizgiyi yeniden çizer. Kanımca kendi tecrübemizden söz edebilme iznini kendimize verebilmemiz için her iki stratejiyi bir araya getirmek gerekir.

Batı felsefesi karşısında kendi başkalığımızı düşünmek için felsefi bir çaba kesinlikle harcanmalıdır. Ama başkalığımızla ilgili felsefi soruyu motive eden şeyin kendi varoluşumuzu korumak olması en önemli ve en çok sorgulanması gereken tarihsel sınırlanmadır. Başkalık, ölüm karşısında duyulan endişenin ötesinde etik ve politik bir anlam ifade edebiliyor olmalıdır. Kendimizi tinsel olarak gerçekleştirmeyi hayatta kalmanın bir aracına indirgediğimiz zaman varoluşumuzun aşkın boyutlarını -özgürlüğü, aşkı ve etiği- kaybetme ve yabancılaşma riskine gireriz. Bugün şu soruyu kendimize sorabiliriz: Tarihte olduğu gibi, bugün de "varlıkta kendimiz olarak kalmak için modernleşmek" bizim için yeterli mi? Örneğin, "demokratikleşme olarak modernleşme" gibi bir tasarıda kendimizi bütünüyle tanımayı içimize sindirebiliyor muyuz?[5] Bu sorulara verdiğimiz yanıt bugün modernleşmeyi nasıl tecrübe ettiğimizi gösterecektir şüphesiz.

KAYNAKÇA

Butler, Judith (2000) "Restating the universal: Hegemony and the limits of formalism", *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* içinde, (der.) Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, Verso.

Çiğdem, Ahmet (2002) " 'Türk Batılılaşması'nı açıklayıcı bir kavram: Türk başkalığı: Batılılaşma, modernite ve modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, Cilt 3*, İletişim Yayınları, İstanbul.

5 1980 sonrasında ülke ekonomik ve politik bakımdan Batı'ya gittikçe artan bir biçimde tâbi hale gelmiştir. Bu tâbi olma hali "yeni sömürgecilik" paradigması içinde okunabilir. Bu dönemde Ngugu'nun betimlediği yeni sömürgeci düzenin seçkinleri iyice görünür olmuşlardır. Bunlar "Batılı anlamda eğitilmiş, yönettikleri ülkenin insanlarından çok Batı'yla özdeşleşen, gösterişli bir yaşam tarzı karşılığında Batılı ulusal ve çokuluslu şirketlerin sömürgeleştirme girişimlerini kolaylaştıran bir yönetici sınıftır" (Young, 2001: 48). Bu liberallerin sivil toplumun yaratılması konusunda ısrarlı olmaları onların demokrasiyi desteklediklerini göstermez; onlar sivil toplumu mutlak serbest piyasa ekonomisinin bir koşulu olduğu için desteklemektedirler. Türkiye'de yeni sömürgeci seçkin söyleminin işaretleri arasında şunlar özellikle dikkate değer: Sözde ulusal çıkarların etik meseleler bir yana bırakılarak savunulması, dünyanın askerî bir mantıkla yeniden düzenlenmesine onay verilmesi, sivil siyasetin çökertilmesi amacıyla devletle işbirliği yapılması. Bu seçkinlerin benim kastettiğim anlamda demokratikleşme olarak modernliği içlerine sindirdiklerini düşünmüyorum elbette.

Direk, Zeynep (2002) "Türkiye'de varoluşçuluk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, Cilt 3*, İletişim Yayınları.

Gray, John ve Smith, G.W. (der.) (1991) *John Stuart Mill on Liberty in Focus*, Routledge.

Gökberk, Macit (1980) *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul.

Said, Edward W. (1979) *Orientalism*, Vintage Books.

Young, Robert J. (2001) "Neocolonialism", *Postcolonialism: A Historical Introduction* içinde, Blackwell.

www.turkfelsefe.com

Batıcı ideolojinin yeniden üretiminde felsefenin rolü

*Serdar Tekin**

Türkiye'nin modernleşme pratiği son birkaç on yıl içerisinde, hiç kuşkusuz farklı kaynaklardan beslenen, ama terimin en geniş anlamıyla 'eleştirel' bir perspektifi benimseyen çalışmalara konu oldu. Öyle ki, söz konusu modernleşme pratiğini onun yapısal gerilimlerine ve sorunlarına işaret ederek yeniden değerlendirme yönündeki girişimlerin Türkçe sosyal ve beşeri bilimler literatüründe artık hatırı sayılır bir yer kapladığını, hatta onun köşe taşlarından birini oluşturduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Türk modernleşmesi, tarih, sosyoloji, siyaset bilimi, iktisat, edebiyat eleştirisi ve kısmen de antropoloji için bugün başlı başına bir çalışma alanı teşkil ediyor. Buna karşılık Türkiyeli felsefecilerin, kendi toplumlarının modernleşme sürecini yeniden okuma ve söz konusu sürecin eleştirel bir hesabını çıkarma yönündeki girişimlere katkıda bulunduklarını söylemek kolay değil. Aslına bakacak olursak, felsefe bugün Türk modernleşmesini tartışmaya açmaktan kaçınıyor. O halde soralım: Neden?

Aşağıdaki yazı, bu sorunun ancak Cumhuriyet'in Batıcı projesiyle Türkiye'deki felsefe etkinliği arasındaki eklemlenmeyi çözümlemek suretiyle yanıtlanabileceği düşüncesine dayanıyor. Başka bir deyişle, Cumhuriyet Türkiyesi'nde felsefenin Batıcı ideolojiye derin bir biçimde eklemlenmiş olduğunu; bu ideolojik eklemlenmenin belli bir felsefe anlayışını beraberinde getirdiğini ve söz konusu anlayışın da Türkiye toplumunun modernleşme deneyimini felsefi olarak düşünme yönündeki girişimlerin kaderine yön verdiğini dile getiriyor. Bu noktada, Ricoeur'ün "felsefenin temel jesti"ne dair sorusundan esinlendiğimi özellikle belirtmeliyim:

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

> Bu jest, tüm insansal kavrayışın, sınırlılığın hükmü altında kendisine tâbi olduğu tarihsel koşulların tanınması mıdır? Yoksa o, son tahlilde, aralıksız olarak yinelenen ve 'yanlış bilince' karşı çıkan, yani insansal iletişimin yerleşik tahakküm ve şiddet uygulamalarını gözden kaçıracak şekilde çarpıtılmasına karşı çıkan bir meydan okuma edimi, bir eleştirel jest midir? (Ricoeur, 1981: 63)

Ricoeur bu soruyu hermenötik ile eleştirel teoriyi karşılaştırmak üzere ortaya atmaktadır. Bununla birlikte, sorunun bağlamını genişletebilir ve onu felsefenin evrensel işlevine dair bir soru formunda okuyabiliriz: Felsefenin evrensel işlevi 'haklılaştırma' mıdır, yoksa 'eleştiri' midir? Bu terimlerle düşünüldüğünde, özellikle Üniversite Reformu sonrasında Türkiye'de benimsenen felsefe anlayışının 'eleştiri' karşısında 'haklılaştırma'ya öncelik tanıyan bir yapıda olduğu söylenebilir. Bu durum, Batıcı ideolojinin ve ona eşlik eden otoriter siyasi düşünce tarzının felsefe tarafından içselleştirilmesi ve yeniden üretilmesi gibi bugüne dek üzerinde yeterince durulmamış bir sonuca yol açmıştır.[1]

Üniversite Reformu sonrasında felsefe anlayışı

Üniversite Reformu'nun ardından neopozitivizmin en tanınmış isimlerinden olan ve Almanya'da faşizmin yükselişiyle birlikte yaşam koşulları giderek zorlaşan Hans Reichenbach Türkiye'ye davet edilerek, yeni felsefe bölümünün başına getirilir. Reichenbach 1933 yılından, yeni bir davet üzerine ABD'ye gideceği 1938 yılına kadar İstanbul Üniversitesi'nde kalacak ve felsefe bölümünde neopozitivist düşüncenin temellerini atmaya çalışacaktır. Reichenbach'ın bu çabasıyla ilgili olarak genel kabul gören ve yeterince ikna edici olan bir değerlendirme, Alman filozofun pozitivist felsefe anlayışının, ülke yönetiminin beklentileriyle uyum içerisinde olduğudur. Betül Çotuksöken'in ifadesiyle:

> Ülkedeki yeni yönetimin her türlü düşünme biçimini esas olarak bilimin kılavuzluğuna bırakmaktan yana bir tavır içinde olmasının, Reichenbach'ın bölüme getirilişinde etkin olduğunu belirtmek doğru olacaktır (2001: 10).

1 Selahattin Hilav'ın çalışmaları, felsefe-ideoloji ve felsefe-iktidar ilişkilerinin sorunsallaştırılması bakımından bir istisna teşkil etmektedir. Hilav, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde, Asya tipi üretim tarzına ait bileşenlerin, yeni kapitalist üretim tarzına bağlı olarak ortaya çıkan sistemin içine sızarak yarattığı sonuçların, din, siyasa ve kültür alanında benzeşik formlar yarattığına, bu benzeşik formların çeşitli bilimsel incelemelerde ele alındığına, buna karşılık aynı şeyin, düşünce ve felsefe alanında layıkıyla yapılamamış olduğuna işaret eder. Onun çalışmaları, sistemli bir tarzda geliştirilmiş olmamakla birlikte, bu açığı kapatma yönünde önemli birer adımdır. Bu çalışmalarda, Hilav'ın iki sorun öbeği üzerine odaklandığı söylenebilir. O, bir yandan, Osmanlı-Türk modernleşmesinde iş gören düşünsel kategorileri, diğer yandan da Osmanlı-Türk toplumunda hâkim olan insan tasarımını çözümlemeyi denemekte ve bunu felsefi bir planda yapmaktadır. "Düşünce Tarihi (1908-1980)" adlı yazısı ilk soruna, "Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey" adlı yazısı ise özel olarak ikinci soruna tahsis edilmiştir. "Düşünce ve Felsefe Tarihimize İlişkin Saptamalar" ile "Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe" adlı yazılarında her iki soruna ilişkin çözümlemeler bulunur. Bkz. Hilav, 1995. Hilav'ın Türkiye'de felsefe-iktidar ilişkisi konusundaki görüşleri için ise bkz. *Felsefe Dergisi*, 1986.

Hemen belirtelim ki, Reichenbach'ın çalışmaları, Türkiye'de felsefenin biçimlenişi üzerinde derin veya kapsamlı bir etkide bulunmamıştır. Olsa olsa, bir süre filozofun asistanlığını yapan Nusret Hızır üzerinden gelen dolaylı ve sınırlı bir etki söz konusudur (Kaynardağ, 1982: 80; 1986a: 13). Bu durumun nedeni olarak, Reichenbach'ın derslerinin anlaşılabilmesi için ileri düzeyde bir fizik ve matematik bilgisinin gerektiğine, o yılların İstanbul Üniversitesi'nde ise öğrenci ve öğretim üyelerinin böyle bir donanıma sahip olmadığına sık sık işaret edilmiştir (Akdoğan, 1986: 45; Kaynardağ, 1986a: 13). Bu saptama, hiç kuşkusuz önemli bir noktaya dikkat çekmekle birlikte, Reichenbach tarzı felsefenin Türkiye'de neden benimsenmediğini bütünüyle açıklama gücüne sahip değildir. Reichenbach'ın öğretmeye çalıştığı türden bir felsefe -öğrenilmesindeki zorluklar bir yana bırakılacak olsa bile- felsefeyi bilimin sahasına hapsetmesi, dolayısıyla tarih ve kültür sorunlarından uzaklaştırması bakımından, Cumhuriyet'in ilk kuşak felsefecileri için bir entelektüel cazibe kaynağı olamamıştır. Zeynep Direk, pozitivist felsefenin neden çekici bulunmadığını isabetli bir biçimde tespit ediyor:

> Aslında Türkiye'ye sokulmaya çalışılan pozitivist felsefenin Türkiye'ye girebilmiş olduğu kuşkuludur. Bunun pek çok nedeni olabilir. Ama belirleyici neden, Reichenbach'ın derslerinin anlaşılmamasından çok, yaptığı felsefenin bizim Batılı kimliğimizi oluşturmaya kavramsal olarak derin bir katkı yapamayacak kadar dar bakış açılı olmasıdır (1998: 70).

Nitekim, Cumhuriyet döneminin ilk kuşak felsefecileri içinde, Türkiye'de felsefenin biçimlendirilmesi sürecine katkıları bakımından en önemli figür olan Macit Gökberk'in, Reichenbach'ın İstanbul'da geçirdiği ilk yıllarda onun asistanlığını ve çevirmenliğini yaptığını, ancak Reichenbach tarzı felsefe yapmak için herhangi bir istek göstermediğini biliyoruz. Bir süre Reichenbach'la çalıştıktan sonra, doktora öğrencisi olarak Almanya'ya gönderilen Gökberk'in, orada bulunduğu süre içinde felsefenin yanı sıra matematik veya fizikle değil, tarih ve sosyolojiyle ilgilendiğini; dolayısıyla bilim felsefesi değil, tarih ve kültür felsefesi yaptığını görmekteyiz. Aralarında felsefi eğilim farkları elbette olmakla birlikte, pozitivist bir felsefe anlayışına mesafeli durma tavrının, Cumhuriyet'in ilk kuşak felsefecileri için ortak bir özellik olduğu söylenebilir. Bu durum -tek tek kişilerin entelektüel eğilimlerini belirtmenin ötesinde- tarih, toplum, kültür ve dil üstüne düşünme, Türkiye'de yaşanan değişim sürecini anlamlandırma ve nihayet bu sürece katkıda bulunma yönünde ortak bir arzunun ifadesi olarak yorumlanabilir.

1933 Üniversite Reformu sonrasında, Reichenbach'ın Felsefe Bölümü'nün başında olduğu ilk beş yılın ardından, özellikle de Macit Gökberk'in Almanya'dan dönmesiyle beraber, bu yönde bir çizginin belirginlik kazandığı; felsefe-

nin, bilimsel bir etkinlik olmaktan ziyade, bir kültür etkinliği olarak, üstelik de Türkiye'nin kendisine yöneldiği *medeni kültür*ün ayrılmaz bir parçası olarak kavrandığı görülmektedir. Bu kavrayış, Türkiye'de felsefenin biçimlenmesi payına oldukça kalıcı, ama bir o kadar da karmaşık sonuçlara yol açmıştır. Pozitivist bakış açısının aksine, felsefenin bir kültür etkinliği olarak düşünülmesi, belli bir disiplinin kavramsal çerçevesine indirgenmeksizin, tüm zenginliği içinde öğrenilmek ve öğretilmek istenmesi türünden, felsefi düşünce adına son derece olumlu bir tutumu beraberinde getirmektedir. Bu tutum, pedagojik planda, felsefe öğretiminin temeline felsefe tarihinin yerleştirilmesine ve farklı felsefi düşünce tarzlarının tanıtılmasına yol açmaktadır. Pozitivizmin taleplerine karşı felsefenin tarihsel zenginliğini koruma tavrı, aynı zamanda, felsefenin *insansal sorunlar*la ilgisine atıfta bulunmakta, onun anlam ve değerini bu bağlamda temellendirmektedir. Gökberk'in deyişiyle, "felsefe bir lüks değildir; biz bir gereksinme yüzünden felsefe yaparız: çünkü yaşamımızın anlamı karanlıktır" (1997a: 55). Dolayısıyla felsefe değerli ve gereklidir, çünkü verili bir anlam düzeninin olmadığı koşullar altında, insansal sorunlar üzerine düşünme imkânı sunmaktadır.

Ne var ki, Türkiye'de felsefi düşüncenin gelişimi adına olumlu sonuçlara yol açmış olan bu bakış açısının, belli bir ideolojik işlevle donanmış olduğu belirtilmedikçe, çizilen tablo eksik ve dolayısıyla yanıltıcı olacaktır. Söz konusu ideolojik işlev, Cumhuriyet'in arzuladığı yeni Batılı-Türk kimliğinin yaratılmasıyla ilgilidir. Bu çerçevede, felsefe tarihinin zenginliği, Cumhuriyet'le birlikte yönelmiş olduğumuz medeni kültürün zenginliğini; insansal sorunlar üzerine düşünmek ise, Osmanlı-İslâm geleneğine karşı seküler ve ulusal bir anlam düzeni arayışını ifade eder. Dolayısıyla, felsefe tarihini öğrenmek ve öğretmek, medenileşme amacına; insansal sorunlar üzerine düşünmek de yeni bir toplum yaratma amacına tahvil edilebilmeleri bakımından ideolojik bir karakter kazanmaktadır. Burada, söz konusu ideolojik işlevin bir yan ürün olmadığını, fakat hem felsefe tarihiyle hem de insansal sorunlarla ilgili çalışmaların kapsam ve sınırını belirlenmesinde tayin edici bir rol oynadığını özellikle vurgulamak gerekiyor.

Medenileşme amacıyla tezat teşkil ettiği düşünülen İslâm felsefesi ve Ortaçağ felsefesinin, uzunca bir süre felsefe bölümlerinde okutulan felsefe tarihinden neredeyse dışlanmış olması, felsefe tarihi öğretimine yüklenen bu işlevi açıkça göstermektedir. Keza, Macit Gökberk'in, hemen hemen bütün felsefe öğrencileri için geçerli bir başvuru kaynağı olma özelliğini halen koruyan ve üstelik Türkiye'de "felsefenin ilk defa hatırı sayılır ölçüde felsefe dışı bir bilinç ortamına açılışı"nı (Altuğ, 1994: 7) sağlayan *Felsefe Tarihi* adlı eserinde, İslâm felsefesine ayrı bir bölüm tahsis edilmemiş, felsefe tarihinin aşağı yukarı bin yıllık bir dönemini kaplayan Ortaçağ felsefesi ise 39 sayfalık bir bölümle -tabiri caizse- geçiştirilmiştir. Bu geçiştirmenin, Ortaçağ felsefesine dair mahkum edici bir ta-

vırdan kaynaklandığını ileride göreceğiz. Bu gibi örnekler, felsefenin tarihsel zenginliğine duyulan ilginin koşulsuz olmadığını; bazı dönemlerin öne çıkarılması ve başka bazı dönemlerin ise gölgede bırakılması türünden seçici bir bakış açısıyla hareket edildiğini göstermektedir.

İdeolojik bir nitelik taşıyan bu seçicilik, kendisini, felsefenin insansal sorunlarla ilişkisinde de açığa vurmaktadır. Nitekim Türkiye'de felsefe, insansal sorun alanları olarak, tarih, dil, ahlâk ve kültür üzerine düşünmüş; ama buna karşılık, siyaset üzerine düşünmekten kararlılıkla imtina etmiştir. Betül Çotuksöken'in verdiği 'Felsefe Bölümlerinde Hazırlanan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Kaynakçası'nda (2001: 78-94) Türkiye'de felsefe alanında hazırlanan ilk doktora tezinin tarihi olan 1942 yılından 1980'e kadar süren dönemde, tez başlığı bakımından siyaset felsefesiyle ilgili olduğu tespit edilebilen yegâne çalışma Cavit Orhan Tütengil'in 1956 tarihli *Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri* adlı tezidir. 1980 sonrasında ise siyaset felsefesine gösterilen ilgide nisbi bir artış olduğu görülmektedir. Sadece tez başlıklarından hareketle kesin bir sonuca varmak mümkün olmasa da, kaynakçadan edindiğimiz izlenim, 1980'den sonra siyaset felsefesi alanında altı veya yedi doktora çalışması yapıldığı yönündedir. 1942'den 2000'e kadar, felsefe alanında hazırlanan ve kabul edilen toplam doktora tezi sayısının 118 olduğu göz önüne alındığında, insansal sorunlar arasında siyasete gösterilen ilgisizliğin, Üniversite Reformu sonrasında biçimlenen felsefe kavrayışının yapısal bir özelliği olduğu söylenebilir.

Bu yapısal özellik, yine, felsefe ve devlet arasındaki ideolojik eklemlenmeden hareketle açıklanabilmektedir. İnsansal sorun alanları arasında görmezden gelinen siyaset ile, Türkiye'de felsefenin üzerine düşünmeyi tercih ettiği konular olarak tarih, dil, ahlâk ve kültür arasındaki ayrım, Cumhuriyet tarafından uygulamaya konulan topyekün Batılılaşma programının temel çerçevesi ile tam olarak örtüşmektedir. Bilindiği üzere bu program, toplum tarafından belirlenmeyen ama toplum üzerinde her türlü tasarrufa sahip olacak bir tarzda tesis edilmiş olan otoriter bir siyasal güç vasıtasıyla, yeni bir tarih, yeni bir dil, yeni bir ahlâk ve nihayet yeni bir kültür yaratma programıdır. Dolayısıyla, siyaset ile diğer insansal sorun alanları arasında, ilk önce ve bizzat Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri tarafından bir ayrım yapılmış; bu ayrım çerçevesinde siyaset, sorgulanması ve eleştirilmesi caiz olmayan aşkın bir noktaya, devlet katına yerleştirilmiş; buna karşılık, Cumhuriyet'in devlet eliyle imal etmek istediği yeni tarih, dil, ahlâk ve kültürün meşrulaştırılması gereği ortaya çıkmıştır.

Felsefenin, siyaset üzerine düşünmekten kaçınarak, Batıcı programın kültürel meşruiyet temellerini aramaya yönelmesi, onun evrensel işlevlerinden biri ve belki de daha önemlisi olan *eleştiri*yi terk ederek, *haklılaştırma*yı merkeze aldığını ima etmektedir. Böyle bir ima, felsefenin, kendi varlık nedenini Cumhuriyet'in Batıcı programında bulmuş olduğunu ve söz konusu programın sadece kültürel amaçlarıyla değil, ama otoriter uygulanma biçimiyle de barışık

olduğunu gösterir. Bu durum, ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, otoriter siyasetin eleştirel düşünceye getirdiği sınırlamaların felsefe tarafından içselleştirilmesi türünden, felsefenin varlık koşulları için son derece tahrip edici olan bir sonuca yol açmaktadır.[2]

Batıcı ideolojinin yeniden üretiminde felsefenin oynadığı rolü, artık, daha tematik bir zeminde ele alabiliriz. Bu çaba boyunca, büyük ölçüde Macit Gökberk'in Türkiye üzerine düşünürken başvurduğu kavramsal çerçeveye odaklanacağız. Gökberk, gerek eserlerinin Türkiye'de felsefenin tanıtılmasında oynadığı rol, gerek bir hoca olarak bırakmış olduğu etki, gerekse İ.Ü. Felsefe Bölümü Başkanı ve Türk Dil Kurumu Başkanı olarak yürüttüğü kurumsal çalışmalar bakımından, Üniversite Reformu sonrasında felsefenin biçimlenmesi sürecinin en önemli figürüdür. Onun felsefe anlayışı ve Türkiye üzerine düşünceleri, daha sonraki felsefeciler için de ciddi ölçüde belirleyici olmuştur. Bir farkla ki, Gökberk'in Türkiye'yi anlamlandırmak için başvurduğu kavramsal çerçeve, kendinden sonrakilerin aynı yöndeki çabalarıyla, örneğin doğrudan etkilediği öğrencisi ve asistanı Bedia Akarsu'nunki ile karşılaştırıldığında, her şeye rağmen, hem daha ılımlı hem de daha felsefidir. Felsefeyi Cumhuriyet'in Batıcı ideolojisine eklemleyen kavramsal çerçeve, büyük ölçüde Gökberk tarafından kurulmuş ise de; bu çerçeveyi giderek daraltan, keskinleştiren ve böylece onun içinde barındırdığı farklı olanakları ortadan kaldırarak otoriter bir çizgiyi belirginleştirenler, Gökberk'ten sonrakiler olmuştur. Bunun örneklerini de yeri geldikçe göreceğiz.

Evrensellik-ulusallık gerilimi

Doğan Özlem, Gökberk'in düşüncesinde belli bir ikiliğin bulunduğunu ve bunun, Gökberk'in *Aydınlanmacı* bakış açısı ile *kültür ve tarih filozofu* olarak sahip olduğu bakış açısı arasındaki gerilimden kaynaklandığını ileri sürmektedir:

> Gökberk birçok yönden tipik bir Aydınlanmacı ve Batılılaşmacıdır. Fakat aynı Gökberk, ilk önemli çalışmalarını tarih ve kültür felsefelerinde yapmış olması dolayısıyla Aydınlanmacıların (hele bizdekilerin) büyük bölümünde mevcut olmayan bir tarih bilincine sahiptir. Öyle ki Gökberk'in Aydınlanmacı yanıyla tarih ve kültür filozofu yanı arasında hatta bazı noktalarda bir bağdaşmazlık olduğu bile söylenebilir (1998: 59-60).

Özlem, bu bağdaşmazlığın, Gökberk'in özellikle dine ve geleneğe karşı tavır alışında ortaya çıktığı görüşündedir:

2 Örneğin Nermi Uygur, Atatürk'ün 2 Aralık 1923 tarihli *Vakit* gazetesinde yer alan şu sözlerini, *Türk Felsefesinin Boyutları* (1974) adlı kitabına epigraf olarak koymakta bir beis görmemiştir: "Cumhuriyet fikir serbestliği taraftarıdır. *Samimi ve meşru olmak şartiyle* her fikre hürmet ederiz. Her kanaat bizce muteberdir." (abç)

> Bir yandan Aydınlanmacı Gökberk'in bir tarih filozofu için hiç uygun olmayacak şekilde dine ve özel olarak İslâm'a karşı reddedici bir tavır takındığını gözlerken; öbür yandan tarih filozofu Gökberk'in Aydınlanmacı Gökberk'i geriye itip geçmişin ve geleneğin önem ve değerini vurgulama gereği duyduğunu gözlüyoruz. Ben bu iki yönün, Gökberk'in filozof kimliğinde birbiriyle bağdaştırılmaya çalışılmış olsa da, birbiriyle çatışan iki yön olduğu kanısındayım (1998: 65).

Özlem, Gökberk'in düşüncesinin hep Aydınlanmacı yönüne vurgu yapıldığından, buna karşılık, onun tarih filozofu yönünün yeterince işlenmediğinden yakınmakta; Gökberk'in düşüncesinin bu iki yönü arasında, aslında ikincisinin, yani tarih filozofu kimliğinin daha belirleyici olduğunu ima etmekte ve nihayet bu durumun Gökberk'i Cumhuriyet ideolojisinin geleneği yadsıyan tavrıyla çatışma içine soktuğunu ileri sürmektedir:

> Örneğin Gökberk, Atatürk devrimlerini tarihin gidişine (ilerleyişine) uygun devrimler sayarken ve Türkiye'nin Batılılaşmasının Türkiye için bir varoluş sorunu olduğunu belirtirken, bu 'Türkiye'nin hep '20. yüzyıl Türkiyesi' olduğunu söylemekten de geri kalmaz. (...) Çünkü o bir tarih filozofu olarak Aydınlanma'nın bizzat kendisine sadece bir tarihsel 'evre' olarak bakmakta, onu mutlaklaştırmamaktadır. Bu bakımdan o, Mustafa Kemal Atatürk'ten sonra içi boşalmaya başlayıp güdükleşen ve güdükleştikçe baskıcı ve zaman zaman mutlakçı bir kılığa bürünen Cumhuriyet ideolojisinin geçmişi ve geleneği yok sayan tavrıyla hatta çatışma içindedir (1998: 65).

Gökberk'in düşüncesini çözümlemeye, Özlem'in yorumuna katılmadığımızı söyleyerek başlamak istiyoruz. İlk olarak, Gökberk'in hem bir Aydınlanmacı hem de bir tarih ve kültür filozofu olduğu doğru olmakla birlikte, onun bu iki yönü arasında bir çatışmanın veya bir bağdaşmazlığın olduğunu söylemek kolay değildir. Çünkü, Gökberk'in tarih felsefesi -bizzat Özlem'in de belirtmiş olduğu üzere- açıkça ilerlemeci bir karakter taşımakta, dolayısıyla onun Aydınlanma anlayışı ile herhangi bir tezat teşkil etmemektedir. Bu ise, Gökberk'in tarih filozofu yönünün, onun Aydınlanmacı yönü ile karşı karşıya konmasını mümkün kılan gerçek bir olanak içermediği; başka bir deyişle, düşüncesinin ağırlık noktasının Aydınlanma'da olduğu anlamına gelir.

İkinci olarak, eğer bu doğruysa, Gökberk'in -Özlem tarafından vurgulanmış olanın aksine- Aydınlanma'yı bir tarih filozofu olarak yorumlamaktan ziyade, bir Aydınlanmacı olmak sıfatıyla tarih felsefesi yaptığını söylememiz gerekmektedir. Dolayısıyla, Gökberk'in, Aydınlanma'nın bizzat kendisine "bir tarihsel evre olarak" baktığı, onu "mutlaklaştırmadığı" iddiasına da şüpheyle yaklaşılmalıdır. Gökberk, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, bütün felsefe tarihini Aydınlanma'ya doğru gelişen bir süreç olarak okumakta; hatta Aydınlanma'yı belli bir tarihsel evre olarak 17. ve 18. yüzyılla sınırlamaktan kaçınarak, Antik Yunan'da başlayan, Ortaçağ'da geri plana çekilen, ama Röne-

sans'la birlikte tarih sahnesine yeniden çıkan ve nihayet 17. ve 18. yüzyıllarda doruğuna ulaşan bir *tarihsel öz* olarak görmektedir.

Üçüncü ve son olarak, Gökberk, Özlem'in iddia ettiğinin aksine, "Cumhuriyet ideolojisinin geçmişi ve geleneği yok sayan tavrıyla bir çatışma içinde" de değildir. Çünkü Gökberk, bir süreklilik filozofu değil, ama bir kopuş filozofudur; onun tarih anlayışının referansı, geçmiş ve gelenek değil, ama gelecek ve ilerlemedir. Gökberk, tarih felsefesi yoluyla, Cumhuriyet tarafından kurulacak olan bu geleceğin kültürel temelini veya başka bir deyişle, ilerlemenin kültürel taşıyıcısını aramaktadır. O, söz konusu kültürel temeli veya taşıyıcıyı da Cumhuriyet ideolojisinin çerçevesine sadık kalarak gelenekte değil, ama ulusallıkta bulacaktır. Bu bakımdan Gökberk'in Cumhuriyet ideolojisi ile çatışma içinde olmak bir yana, söz konusu ideolojiyi felsefi olarak meşrulaştırmayı amaçladığı açıktır.

Doğan Özlem'in Gökberk'i yorumlarken başvurduğu kavramsal çerçeveye yönelttiğimiz bu itirazlar, Gökberk'in düşüncesinin kurucu unsurunu Aydınlanma-tarih bilinci geriliminde değil, başka bir eksende aramamız gerektiği sonucuna yol açmaktadır. Bu eksenin iki koşulu karşılaması gerekir. İlk olarak, Gökberk'in düşüncesinin farklı uçları arasındaki gerilimi vurguladığı kadar, onları, telif edilebilirlik esasından hareketle ele almaya da olanak sağlamalıdır ki, Gökberk'i bir eklektik olmaktan ziyade, bütünlüklü bir dünya görüşü geliştirmeye çalışan bir düşünür olarak kavrama imkânına kavuşalım. Bu imkân önemlidir, çünkü bir düşünürü anlamak için, kendi çelişkilerini hangi kavramsal araçlarla çözmeye çalıştığını sormak, genellikle, söz konusu çelişkileri vurgulamaktan daha verimli bir yoldur. İkinci olarak, Gökberk'in düşüncesi için kurucu mahiyette olduğu ileri sürülen bir unsurun, aynı zamanda, şimdiye kadar belirttiğimiz nedenlerden dolayı, Gökberk'in Cumhuriyet ideolojisini felsefi olarak temellendirme çabasına da ışık tutması gerekir. Bu koşul da, yine Gökberk'i anlamak bakımından son derece önemlidir; çünkü onun düşüncesindeki bir takım sınırlılıklar ve hatta kavramsal deformasyonlar, kanımızca, felsefi bir yetersizlikten değil, Cumhuriyet ideolojisiyle girdiği etkileşimden kaynaklanmaktadır.

Bu iki koşulu yerine getiren bir kavramsal eksen olarak *evrensellik-ulusallık gerilimi*ne başvurmayı öneriyoruz. Gökberk'in Aydınlanmacı yanında ortaya çıkan evrensellik idesi ile, tarih ve kültür filozofu olarak atıfta bulunduğu ulusallık idesi arasındaki gerilim, bir yandan, Gökberk'in düşünce dünyasının farklı yönlerine ve içsel gerilimlerine işaret etmekte; ama diğer yandan da, Gökberk'in bu gerilimleri aşan bir senteze ulaşma ve böylece düşüncesinin farklı yönlerini bağdaştırma yönünde giriştiği çabaları kavramamıza olanak sağlamaktadır.

Gökberk'in düşüncesi için kurucu mahiyette olduğunu iddia ettiğimiz evrensellik-ulusallık gerilimi, aynı zamanda -Tanıl Bora'dan (1997) ödünç aldığı-

mız bir terimle söylemek gerekirse- Cumhuriyet'in yeni kimlik arayışının yapısal gerilimini teşkil eden bir "iki uçluluğa" (*ambivalance*) tekabül etmektedir. Cumhuriyet ideolojisinin bünyesinde ortaya çıkan söz konusu uçlardan biri yeni kimlik arayışının Batıcı ve medeniyetçi ufkuna, yani evrensel kültüre; diğeri ise ulusallığa atıfta bulunur. Dolayısıyla Cumhuriyet, aslında, bu iki ucu birarada tutan bir Batılı-Türk kimliğinin peşindedir. Bu kimlik arayışının içerdiği yapısal gerilim veya ikilik, Batılı-Türk kimliğini felsefi olarak meşrulaştırmak isteyen Gökberk'in düşüncesine de nüfuz etmiş ve kendisini orada felsefi bir formda yeniden üretmiştir.

Gökberk'in felsefi çabası, düşüncesini her düzeyde belirleyen bu ikiliğin unsurları arasında belli bir telif sağlamaya yöneliktir. Bu çabanın, tâbi olduğu ideolojik sınırlara rağmen, teslim edilmesi gereken bir felsefi derinlik taşıdığı ve Kıta Avrupası geleneğinin, özellikle de Alman felsefesinin sunduğu olanakları enerjik bir biçimde değerlendirdiği ayrıca belirtilmelidir. Gökberk'in evrensellik ve ulusallık arasında bir telif sağlama çabasını, felsefi planda besleyen kaynaklardan birinin, belki de en önemlisinin Hegel olduğu söylenebilir. Gökberk, Batı felsefesinin temel bir sorunu olan tümel-tikel gerilimini, evrensellik-ulusallık gerilimine tahvil edebilmek ve bu gerilimi bir senteze ulaştırabilmek için ihtiyaç duyduğu iki kavramsal dolayımı Hegel'in felsefesinde bulmuştur. Bu dolayımlardan ilki *tarihsel ilerleme* fikridir ve Hegel'in, kavramı zamanın içine sokarak, tümelin tikelde gerçekleşme koşullarını Kant'ın sunduğu epistemolojik zeminin ötesine taşımış olmasından kaynaklanır. İkincisi ise, *ulusun bireyselliği* fikridir ve yine Hegel'in tümel ile tikel arasındaki ilişkiyi -Kant'ın önerdiğinin aksine- tarihsel bir özneden hareketle düşünme arayışından esinlenmektedir.

Gökberk'in düşüncesindeki bu temel Hegelci etkiye rağmen, Hegel felsefesinin, Gökberk'in kavramsal çatısına homojen olarak nüfuz ettiğini söylemek kolay değildir. Bunun nedeni, Hegel'in tarihsel ilerleme anlayışının katı bir teleolojik belirlenim taşıyor olmasıdır. Başka bir deyişle Hegel, tümel ile tikel arasındaki edimsel birliğin felsefi hesabını verebilmek için tinin tarihsel serüvenine, yani fenomenolojiye yönelmiş ve tinin kendisinde potansiyel olarak barındırdığı bu birliği, tarih içerisinde adım adım nasıl gerçekleştirdiğini, bu adımların nasıl bir zorunlulukla birbirlerini içerdiklerini ve izlediklerini göstermek istemiştir. Oysa Gökberk -daha sonra ayrıntılı olarak ele almak üzere yine vurgulayalım ki- bir kopuş filozofudur. Yani, Türkiye'nin Cumhuriyet'le birlikte tam olarak içine girdiği değişim sürecini, bir kültürden başka bir kültüre (Islâm kültür çevresinden Batı kültür çevresine) ve bir çağdan başka bir çağa (Ortaçağ'dan Aydınlanma'ya) topyekün bir geçiş olarak anlamakta; toplumsal değişimi süreklilik esasından değil, kopuş esasından hareketle düşünmektedir. Dolayısıyla o, kendi toplumunun geçmişine bakmak, bu geçmişi fenomenolojik olarak yorumlamak istememekte; evrensellik-ulusallık gerilimini,

toplumunun geçmişiyle değil, geleceğiyle ilgili bir sorun olarak kavramaya yönelmektedir. Bu nedenle Gökberk, Hegel'in tarihsel ilerleme ve tarihsel özne kavramlarından esinlenmiş, ama evrensellik-ulusallık gerilimini, kendi toplumunu fenomenolojik olarak düşünmek durumunda kalmayacağı bir bağlama, Kant ile Herder'in arasına yerleştirmeyi tercih etmiştir.

Gökberk, Türkiye'de yayınlanan ilk kitabı olan 1948 tarihli *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*'nda, Kant'ın Aydınlanmacı/evrenselci ve Herder'in romantik/ulusalcı tarih tasarımlarını karşılaştırmaya yönelir. Kitabın 1997 tarihli yeni basımı için Ülker Gökberk'in hazırlamış olduğu giriş yazısında da vurgulandığı gibi bu karşılaştırma "metnin örtük söylemi diyebileceğimiz bir boyutta, hep bizim toplumumuza yönelmiş" (1997: 11) bir zihin durumunun etkisini taşımaktadır. Bu zihin durumunun iki arayış tarafından karakterize edildiği söylenebilir. Bunlardan ilki, Hegelci bir tarzda teleolojik olmayan, ama yine de ilerleme, yani evrenselliğe açılma düşüncesini savunmayı mümkün kılan bir tarih tasarımı arayışıdır. İkincisi ise, ulusu bu ilerlemenin taşıyıcısı olarak takdim etme çabasıdır.

Gökberk, birinci noktayla ilgili olarak Kant'a başvurur. Bilindiği üzere Kant'ın tarih felsefesini karakterize eden şey, ilerlemenin düzenleyici bir düşünce olarak ele alınmasıdır. Başka bir deyişle tarih, her noktada akılsal hesabı verilebilen adımlarla, gelecekte ortaya çıkması zorunlu olan bir ereğe doğru kendisini açımlıyor değildir; fakat geçmişten bugüne kadar gelişen süreçte, çok kati olmayan belli bir tutarlılık eğilimi mevcuttur ve bu eğilim, tarihin bir ilerleme olduğunu düşünmemizi ve bu ilerlemenin yönünü teşhis etmek istememizi haklı kılacak ölçüde güçlüdür. Dolayısıyla ilerleme bir yasa değil, ama tarihin akışını düşünürken kendisine başvurabileceğimiz bir düzenleyici fikirdir. Bu tarih anlayışı, bir toplumun, tarihin akış yönünü teşhis etmesine ve bu akışa katılmak üzere harekete geçmesine imkân vermesi bakımından, Gökberk'e, Türkiye'nin Batılılaşma sürecini düşünürken üzerine yerleşebileceği elverişli bir zemin sağlamaktadır.

İkinci noktayla, yani ulusu ilerlemenin taşıyıcısı olarak takdim etme çabasıyla ilgili olarak ise Gökberk kısmen Herder'e başvurur. Herder'e ancak kısmen başvurmaktadır, çünkü işin içine ilerleme kavramı sokulunca, Herder'le ilgili mesele kaçınılmaz olarak karışık bir hale gelmektedir. Burada söz konusu sorunun ayrıntılarına girmeksizin şu kadarını vurgulamakla yetinelim ki, Herder'in özcü tasarımı, ulusu bireysel ve biricik bir varlık olarak düşünmesi bakımından Gökberk'e cazip görünür. Ulusun bir bireysellik olması, "ulusal varlığın özellikleri"nden, "tarihî insan toplulukları"ndan, onların "benlik duyguları"ndan, "ulusçuluk görüşünün kurumsal kökleri"nden söz etmeyi mümkün kılmaktadır (Gökberk: 1997b: 76). Buna eklenen çok önemli bir diğer nokta, ulusun bir bireysellik olarak tasarlanmasının beraberinde getirdiği *vitalist* çağrışımlardır. Ulusun "bir yaşama güdüsü" vardır, "varolma kaygısı" vardır, "için

için özleyiş"leri vardır (Gökberk, 1997b: 59-60). Göreceğimiz üzere, bu vitalist çağrışımlar, Türkiye'de yaşanan değişim sürecini anlamlandırma çabasında merkezî bir rol oynayacak; ayrıca ulusun saklı güçlerini harekete geçiren adam olarak Atatürk'e yönelik kişi kültünü ihya etmeye yarayacaktır.

Ne var ki, evrensellik ile ulusallığı telif etme sorunu halen çözülmüş değildir. İlerlemenin kendisine doğru geliştiği evrensellik ve bu evrenselliğin kurucusu olan akılsallık bir yanda; bir bireysellik olarak ulus ve ulusun tarihsel özellikleri diğer yanda durmaktadır. Oysa sorun, ulusallığı, ilerlemenin taşıyıcısı olarak, dolayısıyla kendisini evrensele açan, evrenselde gerçekleştiren bir bireysellik olarak kavrama sorunudur. Başka bir deyişle Gökberk, Kant ve Herder arasında bir sentez yapma sorunuyla karşı karşıyadır. O, bu sentezi, Aydınlanma kavramından hareketle yapmaya girişecek ve evrensellik ile ulusallığın Aydınlanma kavramının çatısı altında telif edilebileceğini, çünkü bunların, felsefi olarak, Aydınlanma'nın kurucu unsurları olduğunu ileri sürecektir. Gökberk'e göre bu, tarihsel olarak da böyledir; çünkü Fransa, İtalya ve Almanya'da Aydınlanma, uluslaşma süreciyle paralel olarak gelişmiş, söz konusu ülkelerin uluslaşma yoluyla evrensel değerlere açılmasını sağlamıştır (Gökberk, 1997b: 65-114).

Aydınlanma, hiç kuşkusuz evrenselci bir projedir. Onu evrenselci bir proje olarak karakterize eden şey, dinsel ve geleneksel dünya görüşünün belirlenimlerinden kurtulması; insanı, toplumu ve doğayı evrenselleştirilebilir bir ilkeden, yani akıldan hareketle kavramak istemesidir. Gökberk'in deyişiyle:

> Aydınlanma, yaşamın kurallarını, ilkelerini, aklın ışığıyla bulmak, aklın eleştirisinden geçerek bu kuralları ve ilkeleri saptamak ve ona göre davranmak demektir (1983b: 6; ayrıca bkz. 1997a: 68).

Ancak, Aydınlanma, aynı zamanda ulusallığın da kurucusu olmuş; "birer olanak, birer taslak", yani birer öz olarak tarihte çok eskiden beri varolan, ama özellikle Ortaçağ'ın dinsel ve ümmetçi dünya görüşü içinde gelişme olanağı bulamayan ulusların, kendi bireyselliklerini keşfetmelerini sağlamıştır (Gökberk, 1997b: 105).

Gökberk, evrenselci bir proje olan Aydınlanma'nın, ulusallığın tesisine yol açmasını iki eksenden hareketle yorumlamaktadır. Bunlardan ilki, Aydınlanma'nın asli bir bileşeni olan ilerleme düşüncesinin, tarih bilincini geliştirmesidir (Gökberk, 1983b: 7). Tarih bilincinin gelişimi, kaçınılmaz olarak tek tek ulusların kendileri üzerine düşünmelerine, kendilerini diğer uluslardan ayıran ve biricik kılan özelliklerini keşfetmelerine yol açmıştır. İkinci ve belki de daha önemli olan bir eksen ise, Aydınlanma'nın evrensel bilgi ve değerlerin halka yayılmasını gerektirmesidir. Bu ise evrensel bir bilim ve kültür dili ile değil, ama halkın dili ile, yani ulusal dille mümkündür.

> Bilgi az sayıda insanın malı olmaktan çıkmış, herkesin istediği, aradığı bir değer olmuştur. Ama bunun için de herkesin kolaylıkla anlayabileceği bir dil gerekti. Bu dil de ancak içinde doğup büyüdüğümüz anadili olabilirdi. Latince veya bununla yüklü bir kast dili olamazdı. İşte Avrupa'nın milli dillerini bir kültür dili olmaya zorlayan bir neden de budur, böyle bir demokratik gelişmedir (Gökberk, 1997b: 112).

Dolayısıyla Aydınlanma'nın tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için, evrensel bilgi ve değerlerin ulusal dil ortamına tahvil edilmeleri gerekir. Ulusal dil ortamı ise kaçınılmaz olarak bir ulusal bilinç ortamı demektir. Dolayısıyla Aydınlanma, evrensel olanın, ulusal bilinç ortamında yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir. Bu, Gökberk için, tek tek ulusların evrensel insanlık değerlerini kendilerinin kılabilmelerinin ve aynı zamanda ona katkıda bulunabilmelerinin olmazsa olmaz koşuludur (bkz. Altuğ, 1994: 8; Ülker Gökberk, 1997: 16).

Geldiğimiz noktada bir anımsatma yapmakta yarar var. Gökberk'in düşüncesinin kurucu unsuru olarak evrensellik-ulusallık gerilimine odaklanmayı önerdiğimizde, bu önerinin yerine getirmesi gereken iki koşulun altını çizmiştik. Söz konusu gerilim ekseni, ilk olarak, Gökberk'in düşüncesinin farklı uçlarını gösterdiği kadar, onları telif edilebilirlik esasından hareketle ele almaya da olanak sağlamalı; böylece, Gökberk'in belli bir iç tutarlılığa sahip olan dünya görüşünü ortaya çıkarmamızı mümkün kılmalıydı. Bu noktayla ilgili olarak, evrensellik ve ulusallığın, Gökberk tarafından, Aydınlanma kavramının çatısı altında nasıl telif edildiğini göstermeyi denedik.

İkinci olarak, evrensellik-ulusallık geriliminin, Gökberk'in düşüncesi ile Cumhuriyet ideolojisi arasındaki ilişkiyi kavramamıza katkıda bulunması gerektiğini belirtmiş; söz konusu gerilim ekseni ile Cumhuriyet'in Batılı-Türk kimlik arayışı arasındaki karşılıklılığa dikkat çekmiştik. Şimdi buna, Gökberk'in evrensellik ile ulusallık arasında sağladığı telifin, yeni Batılı-Türk kimliğinin tesisi için teorik bir temel sunduğunu eklememiz gerekmektedir. Cumhuriyet'in görünüşte çelişkili iki ayrı amacı gerçekleştirmek istediğini; bunlardan birinin Batılılaşma, diğerinin ise uluslaşma olduğunu; bu nedenle Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin Batıcılık ve ulusçuluk kavramlarını özdeşleştirebilecek bir teorik çerçeveye ihtiyaç duyduklarını göz önüne alırsak (Sayarı, 1978: 176), Gökberk'in evrensellik-ulusallık gerilimine getirdiği çözümün, yeni Batılı-Türk kimliğinin tesis edilme sürecine entelektüel bir katkı mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

Gökberk, evrensellik-ulusallık gerilimine getirdiği çözümden hareketle, yeni Batılı-Türk kimliğine bir *rasyonel* sağlamanın yanısıra; bu türden bir kimlik arayışını belirleyen ve Cumhuriyet ideolojisinin köşe taşları arasında yer alan başka bir sorunla da ilgilenmiştir. Bu sorun, yeni Batılı-Türk kimliğine ilişkin arayışların, Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri tarafından ileri sürülen bir *kopuş tezi* temelinde ortaya çıkmış olmasıdır. Söz konusu tez, kültürel planda *Doğu*

ve Batı, tarihsel planda ise *geçmiş ve gelecek* arasında yapılan kategorik ayrımlara dayanmakta ve toplumsal değişimin, süreklilik esasından değil, kopuş esasından hareketle düşünülmesini ifade etmektedir. Toplumsal değişimin kopuş esasından hareketle düşünülmesi ise, kaçınılmaz olarak bir meşruiyet krizine yol açmakta; değişim programının ve bu programın taşıyıcısı olan Cumhuriyet'in meşrulaştırılması sorununu gündeme getirmektedir. Şimdi, Gökberk'in bu sorunu oldukça ayrıntılı bir tarzda işlediğini, kopuşa dayalı kültürel ve toplumsal değişmeyi, tarihsel ilerleme fikrine atıfla yorumlayarak, kopuş tezine bir meşruiyet temeli sağlamak istediğini göreceğiz.

Kopuş tezi: Doğu-Batı ve geçmiş-gelecek

Ayşe Kadıoğlu, Cumhuriyet seçkinlerinin, Doğu ile Batı arasında "özcü bir ayrım" yaptıklarını söyleyerek (1999: 21), Cumhuriyet'in inşa sürecini belirleyen kavramsal çerçeveye ilişkin son derece isabetli bir tespit yapmıştı. Burada, Doğu ile Batı arasındaki özcü ayrıma, aynı zamanda, geçmiş ile gelecek arasında yapılan kategorik bir ayrımın eşlik ettiğini vurgulamak istiyoruz. Kurucu zihniyetin çerçevesini belirleyen bu ayrımlardan ilki, kültüre atıfta bulunmakta ve toplumun içinde bulunduğu anlam düzenini topyekün değiştirme arzusunu açığa vurmaktadır. İkinci ayrım ise tarihe atıfta bulunmakta ve söz konusu topyekün değişimin, ancak zamanın sürekliliğinde bir kırılma ile sağlanabileceği inancını ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu iki ayrıma dayanan kurucu zihniyet, topyekün Batılılaşmayı öngören değişim programını kaçınılmaz olarak süreklilik esasından değil, kopuş esasından hareketle tasarlamış ve bunu resmî bir tez olarak da takdim etmiştir. Söz konusu kopuş tezinin *Nutuk*'tan itibaren Cumhuriyet'in resmî tarihini anlatan metinlerden hiç eksik olmadığını; üstelik, tarih yazıcılığının ötesine geçerek, gerek sosyal bilimlerin ve gerekse felsefenin Türkiye'yi düşünmek için başvurdukları kavramsal çerçevenin tamamına sirayet ettiğini görmekteyiz.

Kopuş tezinin felsefedeki izdüşümünü, Gökberk'in sık sık kullandığı ve nispeten ayrıntılı olarak işlediği *kültür çevresi* ve *çağların çatışması* kavramlarında teşhis etmek mümkündür. Gökberk, kültür çevresi kavramını İslâm medeniyeti ile Batı medeniyetini birbirinden ayırmak, bunların iki farklı anlam düzeni olduklarını vurgulamak ve nihayet Türkiye'nin içinde bulunduğu değişim sürecinin yönünü tayin etmek için kullanır. Buna karşılık gelen, ama meseleyi ilerlemeci tarih anlayışı açısından ele alan çağların çatışması kavramı ise, İslâm kültür çevresinden Batı kültür çevresine geçişin, aslında karanlık bir Ortaçağdan aydınlık bir Yeniçağa geçiş olduğunu, dolayısıyla Türkiye'nin içinde bulunduğu değişim sürecinin, tarihin ilerleme istikametiyle uyum içinde bulunduğunu, bu nedenle de kendisinden şüphe etmememiz gereken bir meşruiyet taşıdığını anlatır. Dolayısıyla, kültür çevresi kavramının Doğu ile Batı arasında,

çağların çatışması kavramının ise geçmiş ile gelecek arasında yapılan kategorik ayrımlara tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Şimdi, Gökberk'in bu kavramları nasıl işlediğini daha yakından görelim.

Kültür çevresi kavramı, belli bir tini, o çevreyi oluşturan çeşitli unsurlarda cisimleşen belli bir anlam düzenini ifade etmektedir. Türkler, bin yıl boyunca İslâm kültür çevresinde bulunmuş, buna karşılık Osmanlı Devleti'nin yanıbaşında 16. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan muazzam gelişmeler onları Batı kültür çevresine yöneltmiştir. Bu yöneliş, bir anlam düzenini terk edip, başka bir anlam düzenine geçmek demektir; yani toplumun "hayat planı"nda meydana gelen köklü bir değişim, hatta bir "devrim" demektir (Gökberk, 1997b: 44-45).

Gökberk bu devrimin içeriğini tahlil ederken, eski ve yeni hayat planlarımızın çatısını oluşturan İslâm kültür çevresi ile Batı kültür çevresinin kurucu unsurlarını karşılaştırır. İslâm kültür çevresinden çıkarak Batı kültür çevresine yönelmek, toplumsal planda "ümmetten millet"e; kültürel planda ise "öbür dünyaya bağlı" dinsel dünya görüşünden "anayurdu bu dünya olan" seküler zihniyete geçişi ifade etmektedir (Gökberk, 1997b: 45, 53, 105-107). Gökberk, ulusların, Batı kültür çevresinin kendisine dayandığı temel birimler olduğunu düşünür. Bu birimlerin, birer olanak, birer taslak olarak tarihte çok eski olduklarını, ama özellikle Ortaçağ'ın ümmetçi evrenselliği içinde gelişme imkânı bulamadıklarını, 15. yüzyıldan, yani Ortaçağ'ın sona ermesinden itibaren ise, bugün anladığımız anlamda ulusun ortaya çıkmaya başladığını belirtir. Bu çerçevede ulus, yukarıda da belirttiğimiz gibi, aslen geçmişten gelen bir öz, kendisine göre kişiliği olan bireysel bir varlıktır.

> Nasıl tek tek insanlar eninde sonunda biribirinden şu veya bu bakımdan ayrılırlarsa, bir millet de ötekilerden öylece ayrılır ve onu ötekilerden ayıran özel bir ilke, özel bir karakter vardır (Gökberk, 1997b: 105).

Batı kültür çevresinin, ulus denen birimlere dayanmasının yanı sıra ikinci bir kurucu unsuru seküler dünya görüşüne sahip olmasıdır: "Buradaki insanın anayurdu bu dünyadır" (Gökberk, 1997b: 45). İnsanın bu dünyaya yönelmesi, onun doğayla ve toplumla olan ilişkisinin yeniden ve hiç kuşkusuz akılsal bir temelden hareketle düzenlenmesini gerektirir. Batı kültür çevresinin bugünkü haline gelmeye başladığı 16. ve 17. yüzyılların ilgisi asıl olarak doğaya yönelmiş; "doğa, kilisenin resmî görüşü bırakılıp özgür olarak araştırılmış, bundan da bugünkü doğa bilgilerimiz ve bunların sonucu olan çağdaş teknik doğmuş"tur (Gökberk, 1997b: 107). 18. yüzyılda ise, "özgür düşüncenin ışığı" toplum ve kültür alanına taşınmış, böylece akıl, "şimdiye dek geleneklerin organik olarak biçimlendirdiği yaşamı, kendi ölçüsüne göre yapay olarak düzenlemek gibi çok güç ve çapraşık bir işi üzerine almış"tır (Gökberk, 1997a: 71).

O halde Türkler, İslâm kültür çevresinden çıkarak Batı kültür çevresine adım attıklarında, geride bıraktıkları şey ümmet birliğine dayalı dinsel bir anlam düzeni, kendisine yöneldikleri şey ise ulusal birliğe dayalı seküler bir anlam düzenidir. Kültür çevresi kavramı, bu iki anlam düzeni arasındaki özsel farkların altını çizmekte, ancak birinin diğerine karşı üstün olduğunu -en azından prensip olarak- ima etmemektedir. Dolayısıyla, Türkiye'nin içinde bulunduğu değişim süreci, yalnızca kültür çevresi kavramına atıfla düşünüldüğünde, değişimin nereden başlayıp nereye doğru gittiği çözümlenebilmekte; ancak, bu sürecin ne tür bir *değer* taşıdığı sorusu yanıtsız kalmaktadır. Oysa Gökberk, İslâm kültür çevresinden çıkarak, Batı kültür çevresine yönelmenin, yalnızca toplumsal ve kültürel bakımdan ne ifade ettiğini teşhis etmek değil; fakat bu yönelişin, bizim kabullerimizden bağımsız nesnel bir değer taşıdığını, bu değerin ise Batı kültür çevresinin İslâm kültür çevresi karşısında sahip olduğu tarihsel üstünlükten kaynaklandığını göstermek ister. Bu nedenle de yeni kültür çevremizin kurucu unsurlarının (yani ulusun ve seküler zihniyetin), eski kültür çevremizin kurucu unsurlarına (yani ümmete ve dinsel zihniyete) göre bir tarihsel ilerlemeyi ifade ettiği anlayışına yönelir.

Türk toplumunun içinde bulunduğu kültür çevresi değişimi, Gökberk'e göre aynı zamanda bir çağdan bir diğerine geçişe de işaret etmektedir:

> Ülke, yaklaşık bin yıldır içinde yer aldığı İslâm kültür çevresinden ayrılıp Batı kültür çevresine girmeye uğraşmaktadır. (...) Ancak, buradaki olgu, sıradan bir kültür çevresini değiştirmeden daha ötede olan bir şeydir: Bir çağdan öbür çağa, ortaçağdan yeniçağa bir geçiştir de... (1983a: 283).

Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz değişim süreci, aynı zamanda bir ilerlemeyi ifade etmekte, evrensel insanlık tarihinin gelişimine uygun bir çizgiyi izlemektedir.

> Batılılaşma dediğimiz şey, bizde bir ortaçağdan ayrılıp bir yeniçağa geçmedir. Böyle bir gelişmedir ya da böyle bir oluşumdur. Ortaçağ demek de, dine dayalı bir dünya görüşü demektir. Şimdi biz de, Batılılaşırken, dine dayanan bir dünya düzeninden, akla dayanan bir dünya düzenine geçmek zorundayız (Gökberk, 1983b: 6).

Gökberk'in düşüncesinde, kültürel değişim ile tarihsel ilerleme fikirlerinin içiçe geçtiği görülmektedir.[3] O, Ortaçağ derken, belli bir tarihsel evreyi değil,

3 Gökberk'in, Türkiye'nin geçirdiği değişimi yorumlarken vurguladığı şeyin aslında bir *kültürler çatışması* olmadığı, ama bir *çağlar çatışması* olduğu söylenmiştir. Doğan Özlem, Gökberk'in, Batılılaşma derken, bir kültürden başka bir kültüre değil, İslâm Ortaçağı'ndan, Batı Yeniçağı'na geçişi kast ettiğini belirtir (1998: 61-62). Gökberk'in, zaman zaman Özlem'in işaret ettiği bu yönde düşünmeyi denediği ve söz ettiği şeyin bir kültür çatışmasından ziyade, bir çağlar çatışması olduğunu belirttiği doğrudur (bkz. Gökberk, 1981: 19-20). Ne var ki sorun adlandırmayla değil, temellendirmeyle ilgilidir ve Gökberk'in düşüncesinde, toplumun kültür çevresini değiştirmesi, tarihsel ilerleme fikrinden hareketle, bir çağlar çatışması olarak takdim edilmektedir.

fakat bir kültür formunu kast etmekte ve bunun, insanlık tarihinin evrensel bir olgusu olduğunu düşünmektedir.

> Belli bir zaman birimi değil de, bir kültür biçemi (üslubu) olarak ortaçağ, insanlık tarihinin evrensel bir olgusudur. (Gökberk, 1983a: 283)

Ortaçağ'ın karşısında, insanlık tarihinin bir başka evrensel olgusu olarak Aydınlanma vardır. Gökberk'in söylemine bakıldığında Aydınlanma'nın bir tarihsel evreyi değil, birçok tarihsel evreyi ifade ettiği ve bir kültürel form olarak mutlaklaştırıldığı açıkça görülebilir. Gökberk çeşitli yerlerde "Antik Yunan Aydınlanması"ndan, "Yeniçağ Aydınlanması"ndan, "Rönesans'taki Aydınlanma"dan vs. söz eder. Şu pasaj, söz konusu birçok Aydınlanma'nın tümünü aynı cümlede toplaması bakımından temsil edici bir özellik taşımaktadır:

> Batı felsefesinin başlamasına değin geri giden (MÖ. altıncı yüzyıl), bin yıllık ortaçağ boyunca arka plana çekilen, Rönesans'la tarih sahnesinde yeniden görünen Aydınlanma'yı idesi bakımından doruğa ulaştıran 18. yüzyıl başlarken... (Gökberk, 1983a: 297).

Görüldüğü üzere, 17. ve 18. yüzyılı kapsayan tarihsel bir evre olarak Aydınlanma, Gökberk için, evrensel bir öz olarak Aydınlanma'nın "idesi bakımından doruğa ulaştığı" dönemi ifade etmektedir. Evrensel bir öz, evrensel bir kültür formu olarak Aydınlanma'yı karakterize eden bazı özellikler vardır ve bunlar Antik Yunan dünyasındaki başlangıcından itibaren Batı kültür çevresinin temel özellikleridir:

> Milattan önce beşinci yüzyıl Yunan düşüncesinde gözlenen dine ve geleneğe karşı ayaklanma; bunları temellendiren eleştirme; yeni bir yaşam düzeninin dayanaklarını insanın kendi aklı ile bulmaya çalışması ve bütün bunların olabildiğince geniş çevrelere yayılmak istenmesi, her yerde, her zaman 'aydınlanma'ya özgü olan belirtilerdir (Gökberk, 1983a: 294).

Sonuç olarak Gökberk, Ortaçağ ve Aydınlanma'nın, yalnızca birer tarihsel evre değil, fakat insanlık tarihinin iki evrensel olgusu olduğunu; bu olguların, 19. yüzyıl başında, İslâm kültür çevresi ile Batı kültür çevresinde cisimleşen iki kültür formu olarak karşı karşıya durduğunu; üstelik, bu kültür formlarının ifade ettiği değerler arasında, tarihsel ilerlemenin nesnelliği tarafından işaret edilen bir hiyerarşinin bulunduğunu düşünmektedir. Bu düşüncenin, kültürel plandaki ifadesi olan kültür çevresi kavramı, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin Doğu ile Batı arasında yaptıkları özcü ayrıma tekabül etmekte ve bu ayrıma belli bir içerik önermektedir. Diğer yandan, Cumhuriyet seçkinlerinin, yalnızca Doğu ile Batı arasında özcü bir ay-

rım yapmakla kalmadıklarını; fakat aynı zamanda, geçmiş ve gelecek arasında da bu tür bir ayrım gözettiklerini ve kendilerini her bakımdan kötü bir geçmiş ile her bakımdan iyi bir gelecek arasındaki sıfır noktasında görmüş olduklarını biliyoruz. Gökberk, geçmiş ve gelecek arasındaki bu kopuşu, Ortaçağ ile Aydınlanma arasında yaptığı kategorik ayrımdan hareketle anlamlandırmakta ve bir çağlar çatışması olarak yorumlamaktadır. Onun yapmak istediği şey, aslında, bu kopuşun bir yandan tarihin ileriye dönük hareketine uygun olduğunu, diğer yandan da bizzat tarihin ilerleyişi tarafından zorunlu kılınmış olduğunu göstererek, geçmişle gelecek arasındaki kırılmaya bizim kabullerimizden bağımsız, nesnel bir meşruiyet zemini sağlamaktır. Bu türden bir meşruiyet arayışı, şimdi göreceğimiz üzere, Gökberk'in düşüncesi ile Cumhuriyet'in otoriter siyaset anlayışı arasında güçlü bir eklemlenmeye yol açmaktadır.

Tarihsel ilerleme ve otoriteryanizm

Gökberk, tarihin belli bir yönde ilerlediğini ve bu ilerlemenin dinsel-geleneksel bir dünya görüşünden, seküler-akılsal bir dünya görüşüne doğru seyrettiğini düşünmektedir. Tarihin kendisine doğru ilerlediği seküler dünya görüşü ve ona dayalı olan akılsal anlam düzeni, Gökberk'e göre, bugün Batı kültür çevresinde somutlaşmış durumdadır. Bu nedenle o, Hegel'in tarihsel ulus kavramının, içinde bulunduğumuz koşullar altında Batı kültür çevresine uygulanabileceğini ileri sürer:

> Hegel felsefesinde 'tarihsel ulus' diye bir kavram vardır. Evrensel İde; tarihi güden, belli bir plana, belli bir ereğe göre yürüten bu evrensel ilke, belli dönemlerde, planlarını gerçekleştirmek için belli bir ulusu seçiyor. Bu ulusa da Hegel, 'tarihsel ulus' diyor. Şimdi bugünkü gelişmeye göre böyle bir ulus yok ortada. Evrensel ölçüde, dünya ölçüsünde, insanlık ölçüsünde etkili olabilecek bir takım ilkeleri geliştiren bir kültür çevresi var. Bu kültür çevresi de Batı kültür çevresi. Bugün dünyanın her yanında olup biten birçok şey, hep bu Batı kültür çevresinden gelen etkilerle oluyor. (...) Buradan denebilir ki, Hegel'in belli bir dönem için düşündüğü 'tarihsel ulus', bugün Batı kültür çevresiyle insanlığı bir bütünlüğe doğru götürmektedir (1981: 25).

Nitekim Gökberk, Osmanlı Devleti bünyesinde kısmi çabalarla başlayan ve Cumhuriyet'le birlikte bir topyekün değişim programı olarak ortaya çıkan Batılılaşma hareketini de bu bağlamda değerlendirmektedir.

> Yöneldiğimiz örnek, gördüğümüz, bildiğimiz gibi, artık sadece 'Batılı' olmaktan çıkmış, bütün insanlığın malı olmak yoluna girmiştir. (...) Biz de bu sürecin dışında kalamazdık, nitekim bu gidişe dışarıdan ilk katılanlar arasındayız. Bizde devrimci aydınların öteden beri demek istedikleri işte budur. Bu evrensel gelişmeye katılmış ol-

> mamızın, bunun içinde şaşmadan yürümemizin nasıl bir tarihsel zorunluluk olduğunu kavramış olan kimselerdir bunlar. Atatürk'ün büyüklüğü de buradadır. Atatürk, Tanzimat'tan kendisine kadarki kararsız, pazarlıkçı tutuma son vermiştir; tarihin nereye gittiğini sezerek kesin ve tutarlı olan kararını vermiştir (1997b: 30).

Görüldüğü gibi, Gökberk'in düşünce dünyasında Batılılaşma, tarihin ileriye dönük hareketine uyum sağlamakla aynı anlama gelmekte, yani bir ilerleme olarak takdim edilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta, Gökberk'in, Batılılaşma ve ilerleme arasında tesis ettiği özdeşlikten hareketle, Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri tarafından kopuş temelinde tasarlanmış olan bir kültürel ve toplumsal değişim programının meşruiyetini, tarihsel ilerleme fikrinden türetmek istemesidir. Batılılaşmanın, Cumhuriyet seçkinlerinin elinde bir siyasal proje haline geldiği göz önüne alınacak olursa, Gökberk'in yapmak istediği şeyin, *tarih*, *toplum* ve *siyaset* kavramları arasında belli bir ilişki tesis etmek olduğu söylenebilir.

Tarihin belli bir ilerleme içinde olduğu düşüncesi, toplumun bu ilerleme hattı üzerinde hangi noktada bulunduğunu tespit edebilmenin ve dolayısıyla toplumu daha ileriye taşıyacak uygulama ve düzenlemeleri öngörebilmenin mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Siyaset ise, bu imkânın harekete geçirilmesi olarak anlaşılmakta; başka bir deyişle, ilerleme için gerekli olan işlemlerin, toplum üzerinde uygulanması, yani topluma *aplike* edilmesi olarak görülmektedir. Bu siyaset anlayışı, tarihsel ilerlemenin gerekleri karşısında toplumsal taleplere pek az varoluş şansı tanıması; dolayısıyla toplumsal taleplerden ziyade, ilerlemenin gereklerini göz önüne alması; bu nedenle de kendi meşruiyetini toplumdan değil, ama topluma aşkın olan bir ilkeden, yani tarihin ileriye dönük hareketinden türetmek istemesi bakımından otoriter bir karakter taşır. O halde, Gökberk'in düşüncesinde, siyaset ve toplum arasındaki ilişkinin üçüncü bir terimden, tarihsel ilerleme kavramından hareketle tesis edildiğini; bu durumun, siyasetin meşruiyet zeminini toplumsalın ötesine taşıdığını; dolayısıyla, siyasetin toplumsal meşruiyet temelleri bakımından bir sorun teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Gökberk'in, siyaset ve toplum arasında daha doğrudan bir ilişki kurmak amacıyla vitalist öğelere başvurması ise, şimdi göreceğimiz üzere, sorunu çözmek bir yana, daha da derinleştirmekte; siyasete ilişkin her türlü normatif kaygının askıya alınması sonucuna yol açmaktadır.

Gökberk, Batılılaşmanın Türk toplumu için yalnızca bir ilerleme sorunu değil, fakat aynı zamanda bir varlık-yokluk veya ölüm-kalım meselesi olduğunu düşünür; çünkü Türk toplumunun bin yıldır içinde bulunduğu İslâm kültür çevresi artık iflas etmiştir. Bu nedenle, Gökberk'e göre, Türklerin İslâm kültür çevresinden ayrılarak, Batı kültür çevresine yönelmesi, ölmüş bir dünyayı terk ederek yaşayan bir dünyaya girme çabasıdır; dolayısıyla yaşama güdüsünün, yani varlığını devam ettirme arzusunun bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

> Hiçbir yaşayan toplum gününü doldurmuş değerlerin yükünü sonuna kadar taşıyamaz. Bunlar belli bir ağırlık kazanınca bir çatışma doğar, toplum bunları ya silkip atacak, böylece hayatını ileriye doğru oluşturmak özgürlüğüne kavuşacaktır; ya da donmuş, kalıplaşmış değerlerinin kölesi olacak, böylece de hayatın gidişini engelleyecektir.
>
> Türk ulusu son bir yüzyıl içinde bu çatışmayı bütün ağırlığı ile yaşamıştır. Onun içinden geçtiği bu çatışma çok ağır olmuştur, çünkü bu, sıradan bir ayıklama sıkıntısından ileri gelmemiştir. Burada silkip atılacak olan bütün bir değerler sistemi idi. Bin yıla yakın bir zaman boyunca varlığımıza şekil vermiş olan bir dünya görüşü iflas etmişti. İslâm kültür çevresi zamana uygun olmayan değerlerin yükü altında kötürümleşmişti. Beri yanda ise Batı kültürü, hiç olmazsa Renaissance'tan beri, yaratıcı bir yenileşme içindeydi; ayrıca, bu gelişmeyi yöneten hayat anlayışı bütün yeryüzünü kucaklama yoluna girmişti.
>
> 'Ölmüş' ile 'yaşayan' arasında bir seçim yapmak zorundaydık. Bu, var olup olmamakla ilgili ağır bir seçimdi. Gönüllerimizin derinliklerindeki kaygı bundan ileri geliyordu; bu kaygı yaşama güdüsünün bir görünüşüydü (Gökberk, 1997b: 60).

Toplum, içinde bulunduğu dramatik koşulları sezmekte, yani bir beka sorunu ile karşı karşıya bulunduğunu hissetmekte; ne var ki bu soruna bir çözüm getirememektedir. Buna karşılık, başta Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri, yani "devrimci aydınlar", tarihin ilerleme istikametini teşhis etmiş olduklarından, toplumun içinde bulunduğu bu ölüm-kalım sorununa bir çözüm önermektedirler. Bu çözüm Batılılaşmadır ve üstelik toplum söz konusu çözümü hayata geçirmek için gerekli olan asli güce, yani "yaşama isteği"ne de sahiptir. Verili koşullar altında, toplumdaki bu güç yalnızca varolduğu, ama nereye yönelmesi gerektiğini kendi başına bilemediği için onu sevk ve idare edecek olan da yine "devrimci aydınlar"dır. Onlar, bunu yapmak için, kaçınılmaz olarak toplumu zorlayacaklardır; ama bu zorlama da, toplumun varlığını devam ettirme arzusuna uygun olduğundan kaçınılması değil, istenmesi gereken bir şeydir. Gökberk'in kendi deyişiyle:

> Atatürk'ün, Türk toplumunda uzun bir tarih süresi içinde oluşmuş bir düzeni zorladığı düşüncesi doğrudur. Ancak, bu zorlama yine bu toplumun isteğine uygundu. Yalnız bu isteme bütün genişliği ile yüzde değildi, içte idi: Gönüllerimizin derinliklerinde saklı bir özleyişti; bu özleyiş de ağır bir yaşama, bir varolma kaygısından doğma idi. Atatürk, bu için için özleyişi, bu gizli kaygıyı doğru bir sezgi ile yakalayıp ışığa çıkaran kimsedir. Onun devrimlerine bu özleyiş, bu kaygı malzeme olmuştur. Atatürk bu malzemeyi açık, belirli amaçlara göre yoğurmasını bilmiş olan büyük adamdır. Eserinin tutunması, başarılı olması bu yüzdendir. Bu eser (...) hepimizin içimizde taşıdığımız, ama aydınlık olarak bilemediğimiz kımıldanmalardan örülmüştür (1997b: 59-60).

Gökberk'in yapmak istediği şey, Cumhuriyet'le birlikte uygulamaya konan topyekün Batılılaşma programının yalnızca tarihin ileriye dönük hareketine

uygun olmakla kalmadığını, fakat aynı zamanda toplumun "yaşama güdüsü"nden kaynaklandığını, onun bir dışavurumu olduğunu göstermek ve böylece siyaset ile toplum arasında doğrudan bir ilişki tesis etmektir. Ne var ki, vitalist öğelerden hareketle siyaset ve toplum arasında kurulmak istenen bu türden bir ilişki, her şeyden önce, toplumsal ve siyasal sorunların bir varlık-yokluk meselesi olarak kavramsallaştırılması bakımından otoriter bir ima içermektedir. Çünkü, siyasetin beka sorununa atıfla düşünülmesi, siyasal gücün meşruiyet koşullarına ilişkin her türlü normatif kaygının askıya alınması anlamına gelir. Toplumun "ölmüş ile yaşayan arasında bir seçim yapmak" zorunda olduğu dramatik koşullar altında, "toplumdaki yaşama güdüsü"nü tarihin işaret ettiği doğru yöne sevk eden bir siyasal gücün ayrıca meşrulaştırılması gerekmemekte, bekanın sağlanması siyasetin biricik varlık nedeni ve meşruiyet koşulu olarak sunulmaktadır. Burada gerçekleşen şey, siyaset ve toplum arasındaki açığın kapatılması değil, aksine kurumsallaşması ve derinleşmesidir.

Nitekim, bu kurumsallaşma kendisini önder ile yığınlar arasındaki kategorik ayrımda ele verir. Gökberk'in düşüncesinde, önderin yığınlar karşısındaki durumu, siyasetin toplum karşısındaki durumu için bir model niteliğindedir. Önder, halkının "gönlünde saklı olan özleyişler"i nasıl bulup çıkarıyor, onları nasıl "belirli amaçlara göre yoğuruyor" ise siyaset de toplumu öylece biçimlendirecek, onu "aydınlık olarak bilemediği", ama aslında "için için özlediği" bir şekle sokacaktır.

Kişi kültü ve vitalizm

Atatürk'e yönelik bir kişi kültü, hiç kuşkusuz uzunca bir süredir otoriter siyasal kültürümüzün ayrılmaz bir parçası haline gelmiş durumdadır. Bu kültleştirmenin, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren bizzat Atatürk tarafından teşvik edildiğini ve Atatürk'ün bunu yapmak için ne tür retorik vasıtalara başvurduğunu Taha Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* adlı çalışmasının özellikle ikinci cildinde (1991) görmek mümkün. Burada bizi ilgilendiren, söz konusu kişi kültünün felsefeciler tarafından nasıl bir kavramsal zeminde yeniden üretilmiş olduğudur.

Türk toplumunun 20. yüzyıl başlarken içinde bulunduğu koşulların, Gökberk tarafından, toplumun "ölmüş ile yaşayan arasında seçim yapmak" zorunda olduğu dramatik bir durum olarak tasvir edildiğine değinmiş ve bu noktada, Gökberk'in genel olarak Aydınlanmacı ve rasyonalist bir karakter taşıyan felsefi eğilimine bazı vitalist unsurların nüfuz ettiğini belirtmiştik. Bu vitalist damar, hiç kuşkusuz kişi kültünün işlenmesi için de elverişli bir zemin sağlamaktadır. Gökberk'e göre Atatürk, "varolup olmamakla ilgili ağır bir seçim"le karşı karşıya olduğumuz kritik bir anda yaşama güdümüzün odağı olmuştur.

> Onda hepimizin yaşama isteği biraraya toplanıp büyük bir yoğunluk kazanmış, burada biriken güç, hayatı boğan engelleri devirip darmadağın etmiştir. Bundan dolayı Atatürk, Türk toplumuna o kesin adımı attırabilmiştir, bu yüzden ölümün külleri içinden yeni bir hayatı fışkırtabilmiştir. Atatürk bu yönü ile ölümsüzdür; o, kendini boyuna yenileyen hayatın elçisiydi (Gökberk, 1997b: 60-61).

Gökberk'in düşüncesine sirayet eden vitalist öğeler muhtemelen Bergsoncu izler de taşımakla birlikte, daha ziyade Alman felsefesi kökenlidir. Onda Hegel'in tarihin ereklerini gerçekleştiren kahraman figüründen, Herder'in romantik ulus teorisinden ve Humboldt'un yaratıcı güç anlayışından etkiler bulmak mümkündür. Ancak, bu vitalist öğeleri daha derli toplu bir biçimde işleyen ve onları Atatürk kültünü ihya etmek üzere biraraya getiren kişi, Gökberk'in öğrencisi Bedia Akarsu olmuştur.

Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı* (1984) adlı çalışmasında, Humboldt'un yaratıcı güç kavramını ayrıntılı olarak işler.

> Humboldt'a göre, insanın gelişim sürecinde beklenilmeyen olağanüstü bir gücün atılım verdiği ilerlemeler de vardır. Bu durumlarda meydana gelen olayları aydınlatmak için sıradan açıklamalar yetişmez, bunların bir gücün ortaya çıkışıyla açıklanması gerekir. (...) Bir yerde olgular gerektirmeden, arka arkaya giden bir ilerleme olmadan, birdenbire yükselen olaylar görülüyorsa, orada gerçek yaratıcı bir güç vardır. İnsanın ruhsal gücünün derece derece olan ilerlemeleri yanında, önceden görülemeyen, doğrudan doğruya yaratılarak ortaya çıkan ilerlemelerinin de bulunduğu göz önüne alınmalıdır. Bu yapılmazsa dünya tarihinden dahilerin etkileri büsbütün ortadan kaldırılmış olur (1984: 95-96).

Akarsu tarafından aktarıldığı haliyle, Humboldt'un yaratıcı güç anlayışı, bir yandan Cumhuriyet seçkinlerinin kopuş tezini, diğer yandan da Atatürk'e yönelik kişi kültünü, felsefi olarak anlamlı kılabilecek kavramsal olanaklar içermektedir. Nitekim Akarsu'nun, *Atatürk Devrimi ve Yorumları* (1981) adlı çalışmasında, bu kavramsal olanakları harekete geçirdiğini ve "Atatürk devrimi"ni, Tanzimat'tan beri gelişen düşüncelerin bir son halkası olarak gören süreklilik tezine karşı, kopuş tezini savunmak için Bergson ve Humboldt'a başvurduğunu görmekteyiz.

> Demek istediği Bergson'un, yeni eskiyi kapsar, bu yüzden de biz yeniyi eskinin bir sonucu imiş gibi kavrarız. Oysa olağanüstü bir durum, olağanüstü bir insan yeni bir şey yaratmıştır. Toplumu ileri götüren de bu olağanüstü durumlar, olağanüstü insanlardır. Aynı düşünüşü Alman düşünürü W. von Humboldt'ta da buluyoruz. Ona göre de bir ulusun gelişme sürecinde beklenilmeyen olağanüstü bir gücün hamle verdiği ilerlemeler yoksa o ulusta gerçek yaratıcı güç yok demektir. Yeni atılımlar, devrimler bir ulusun yaratma gücünü gösterir (1981: 34).

Nitekim bu, Türk ulusu için de böyle olmuştur; Atatürk'ün çıkışı "o günlerin manzarası içinde beklenilmeyen olağanüstü bir olay"dır (Akarsu, 1981: 34); dolayısıyla "Atatürk devrimi" de olağanüstü bir durum, beklenmeyen bir yaşam atılımıdır. Bu atılım, olağanüstü bir insanın eseri olduğu için, kendisinden önceki bazı gelişmelere, yani Tanzimat'a ve Tanzimat'la başlayan Batılılaşma hareketlerine geri götürülemez, bir neden-sonuç ilişkisi içinde onlara bağlanamaz (Akarsu, 1981: 33). Zaten Akarsu'ya göre, "Atatürk devrimi"nin ilkeleri önceden belirlenmiş de değildir; "Atatürk'ün vicdanında bir 'milli sır' gibi saklanmış, sırası geldikçe birer birer eylem halinde ortaya atılmış ve arkasından yine Atatürk tarafından savunuları yapılmış"tır (1981: 38).

Akarsu, Atatürk'ün bir filozof olduğunu ileri sürmekten de geri kalmaz:

> Ben Atatürk'ün bir asker, bir devlet adamı, bir kahraman olduğu kadar filozof da olduğunu öne sürmekten çekinmeyeceğim. Atatürk düşüncelerini eylem halinde dile getirmiş, zaman zaman da söz ve söylevle ortaya koymuş bir düşünürdür. Devrimin tümünün ayrılmaz parçası olan tek tek devrimlerinin tam birlikli bir sistem içinde çok önceleri, 1919'dan da önceleri, onun kafasında belirmiş olduğunu görüyoruz. (...) Bütün bu sistemi önceden kafasında tasarlayıp, bir plan, bir program içinde gerçekleştiren bir insana aynı zamanda filozof demek hiç de aşırı bir iddia sayılamaz sanırım. Böylesine 'ihatalı' bir kafa ancak bir filozofta bulunabilir (Akarsu, 1981: 8).

Atatürk'ün vitalist öğelerden oluşan bir zeminde mistifiye edilmesi, otoriter bir zihniyete işaret etmektedir. Ancak asıl ilginç olan, Gökberk ve Akarsu'nun, Atatürk'e yönelik kültleştirme çabaları ile "Atatürk devrimi"ne yükledikleri anlam arasında yapısal bir gerilim hattının, hatta kavramsal bakımdan dışlayıcı bir ilişkinin bulunmasıdır. Gerek Gökberk'in gerekse Akarsu'nun "Atatürk devrimi"nden temel olarak bir Aydınlanma hareketini anladıkları, Atatürkçülüğü bir "Aydınlanma felsefesi" (Kaynardağ, 1986b: 47), Atatürk dönemini bir "Aydınlanma çağı" (Akarsu, 1981: 37) olarak tanımladıkları göz önüne alınacak olursa, bu gerilim hattının kutupları daha açık olarak kavranabilir. Bir yanda, aklı temel alan Aydınlanmacı ve seküler bir dünya görüşü ve buna bağlı olarak aklın doğal ve toplumsal fenomenleri neden-sonuç ilişkileri içinde açıklayabileceğine dair sınırsız bir güven bulunmaktadır; buna 'rasyonalist kutup' diyelim. Diğer yanda ise Atatürk'ün ortaya çıkışının olağanüstü bir olay olduğu, dolayısıyla neden-sonuç ilişkileri içine sığdırılamayacağı, bundan ötürü onun devriminin birbirini takip eden bir olaylar zincirinden ziyade, dahinin zihninden doğduğu, zaten orada "bir milli sır gibi" yıllarca saklanmış olduğu yönünde bir retorik vardır; buna da 'vitalist-romantik kutup' diyelim. Şimdi, rasyonalist bir düşünce tarzı ile vitalist-romantik bir düşünce tarzı arasındaki bu gerilim, kökeni ve yapısı bakımından, daha önce ele aldığımız bir başka sorunu, yani evrensellik-ulusallık gerilimini hatırlatmaktadır. Gökberk'in düşüncesi için kurucu mahiyette olduğunu ileri sürdüğümüz evrensellik-ulusallık

gerilimini, Cumhuriyet'in Batılı-Türk kimlik arayışını felsefi bakımdan temellendirme çabası olarak yorumlamış ve söz konusu iki uçlu kimlik arayışının da Cumhuriyet ideolojisinin hem medeniyetçi hem de özcü unsurlar içermesinden kaynaklandığına işaret etmiştik. Gökberk ve Akarsu'nun düşüncelerinde teşhis ettiğimiz rasyonalist ve vitalist bakış açıları arasındaki gerilim, bu iki uçluluğun felsefi plandaki yeni bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Buraya kadar yapmış olduğumuz incelemenin şu noktayı açığa çıkartmış olduğunu umuyoruz: Türkiye'de felsefenin Cumhuriyet'i ve onun modernleşme projesini kavrama tarzı bizzat bu projenin ideolojik çerçevesine tâbidir. Felsefe kendi varoluşunu Cumhuriyet'e borçlu saymış ve modernleşme projesiyle eleştirel bir diyaloğa girmekten kaçınmıştır.

Gökberk ve izleyicileri, öncelikle ve temel olarak, Cumhuriyet ideolojisinin medeniyetçi kutbuna yakındırlar; yani onlar Cumhuriyet'i akla dayanan aydınlanmacı ve evrenselci bir projenin hayata geçirilmesi olarak görmekte; bunun teorik temellerini de rasyonalist bir dünya görüşü ile ilerlemeci bir tarih anlayışında bulmaktadırlar. Buna karşılık, Cumhuriyet kendisini sadece medeniyetçi bir proje olarak değil, fakat aynı zamanda çok uzak bir geçmişten gelen ulusal özün cisimleşmesi, Tanıl Bora'nın sözleriyle, "ezeli milli sürecin, milletin tarihsel akışının modern uğrağı, (...) Türklüğün şimdiki zaman kipinde temsili" (1998: 20) olarak takdim etmektedir. Türk'ün, ezelden beri varolan ama İslâm ümmetçiliği içinde kötürümleşmeye yüz tutan hasletleri, Cumhuriyet'le birlikte yeniden hayat bulacak, ulusal cevher kendine dönerek yaratıcı gücünü keşfedecektir. Bu bağlamda, Gökberk ve izleyicilerinin, özellikle Alman felsefesinin sağladığı kavramsal olanaklardan hareketle, Cumhuriyet ideolojisindeki özcülüğe de felsefi bir zemin sağlamak istedikleri görülmektedir.

Ancak hemen belirtelim ki, Cumhuriyet'in ideolojik çatısı altında medeniyetçi ve özcü tasavvurların birbirine eklemlenebilmesi, otoriter ideolojilere has bir özelliğin, kavramları esnetme ve deforme etme kapasitesinin bir ürünüdür. Bu kapasite, çeşitli retorik vasıtalar sayesinde -ve zaman zaman bir siyasal davaya sahip olmanın *pathos*u ile de birleşerek- telifi kabil olmayan kavramları aynı ideolojik çatı altında birarada tutmayı mümkün kılar. Ne var ki, böylesi bir esnekliği felsefenin sahasına tahvil edebilmek, bizzat felsefenin doğası gereği mümkün değildir. Dolayısıyla, Cumhuriyet'in modernleşme projesine felsefi bir temel sağlama yönündeki girişimler, söz konusu projenin yapısal çelişkileriyle eleştirel bir hesaplaşmaya girişmekten kaçındıkları ölçüde, bunu başaramamış ve projenin zaaflarını kavramsal planda yeniden üretmek zorunda kalmışlardır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia (1984) *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Akarsu, Bedia (1981) *Atatürk Devrimi ve Yorumları*, TDK Yay., Ankara.

Akdoğan, Cemil (1986) "Reichenbach ve Türkiye'de pozitivizm", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, TFK Yay., Ankara, s. 1-32.

Altuğ, Taylan (1994) "Macit Gökberk için", *Felsefe Tartışmaları*, 15, s. 7-9.

Bora,Tanıl (1997) "Cumhuriyetin ilk döneminde milli kimlik", (der.) Nuri Bilgin, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, Bağlam Yay., İstanbul, s. 53-62.

Bora, Tanıl (1998) "Cumhuriyet, demokrasi ve muhafazakâr Türk cumhuriyetçiliği', *Birikim*, 115, s. 20-29.

Çotuksöken, Betül (2001) *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, TFK Yay., Ankara.

Direk, Zeynep (1998) "Türkiye'de felsefenin kuruluşu", Toplum ve Bilim - Defter Dergileri Ortak Çalışma Grubu, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yay., İstanbul, s. 69-80.

Felsefe Forumu (1986) "Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi", *Felsefe Dergisi*, 15.

Gökberk, Macit (1997a) *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, YKY, İstanbul.

Gökberk, Macit (1997b) *Değişen Dünya Değişen Dil*, YKY, İstanbul.

Gökberk, Macit (1983a) "Aydınlanma felsefesi, devrimler ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* içinde, Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yay., İstanbul, s. 281-333.

Gökberk, Macit (1983b) "Macit Gökberk'le söyleşi", (der.) Bedai Akarsu, Tahsin Yücel, *Macit Gökberk Armağanı* içinde, TDK Yay., Ankara.

Gökberk, Macit (1981) "Macit Gökberk'le konuşma - Felsefe ve kültür sorunları", *Yazko Felsefe Yazıları*, 1, s. 17-30.

Gökberk, Macit (1960) "Batı Anadolu'nun yetiştirdiği antik filozoflar", *Felsefe Arkivi*, 5/1, s. 74-90.

Gökberk, Ülker (1997) "*Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*'nı Yeniden Okurken", Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları* içinde, YKY, İstanbul, s. 9-53.

Hilav, Selahattin (1995) *Felsefe Yazıları*, YKY, İstanbul.

Kadıoğlu, Ayşe (1999) *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yay., İstanbul.

Kaynardağ, Aslan (1982) "Türkiye'de felsefenin öyküsü', *Yazko Felsefe Yazıları*, 1, s. 73-90.

Kaynardağ, Aslan (1986a) "Üniversitelerimizde ders veren Alman felsefe profesörleri', *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Fiiozofları* içinde, TFK Yay., Ankara, s. 1-32.

Kaynardağ, Aslan (1986b) *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yay., İstanbul.

Özlem, Doğan (1998) "Macit Gökberk ve Türkiye'de felsefe', *Felsefelogos*, 5, s. 55-67.

Parla, Taha (1991) *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları - Cilt 2: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, İletişim Yay., İstanbul.

Ricoeur, Paul (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sayarı, Binnaz (1978) "Türkiye'de dinin denetim işlevi', *AÜSBFD*, 33/1-2.

"Oryantalist selefilik": Türkiye'de İslâm felsefesi tasavvuru

*Zerrin Kurtoğlu**

> Avrupa merceğiyle bakan, Avrupalının gördüğünden başka bir şey göremeyecektir.
>
> M.A. EL-CÂBIRÎ

"İslâm'da felsefe var mıdır (ki)?" İslâm felsefesi alanında çalışan hemen bütün felsefecilerin, etkinliklerini meşrulaştırmak için cevaplaması istenen bu soru, felsefeyi Batılı bir düşünce etkinliği sayan ve İslâm ile ilişkisini, açık ya da örtük olarak, Avrupamerkezci Oryantalist düşünce vasıtasıyla kurmuş, Cumhuriyet'in pozitivist ideolojisi ile aydınlanmış Aydınlanmacı felsefecilerin en sevdiği sorulardan biridir. Aslında muhatabından cevap istemeyen bu sahte-soru ile kastedilen, felsefenin, soyutlamalar yapan, kavramlar üreten eleştirel, refleksif düşüncenin ürünü olmakla, Batılı olmayı gerektiren bir zihin etkinliği olduğu, dolayısıyla Doğululuğu temsil eden İslâm dünyasında felsefe adını almaya *layık olan* böyle bir düşünce etkinliğinin mevcut olmadığıdır. Çünkü, bu Oryantalist selefilere göre, doğu Doğu'dur ve felsefeyi üreten aklın değil dini üreten tahayyülün; felsefi düşüncenin zorunlu refakatçisi olan özgürlüğün değil, özgürlüğün düşmanı olan despotizmin diyarıdır. Bir İslâm felsefesinin mevcut olmadığını düşünen ve modernleşebilmek için felsefe yapmayı isteyen Cumhuriyet aydınının kavrayışında modern bilim, Batı kültürünün bir ürünü olduğu içindir ki modernleşmek, yalnızca bilimde değil, bilimin kendisi üzerinde yükseldiği kültürde, dahası kültürün taçlanışını temsil eden felsefede de *Batı gibi olmayı* gerektirir. Felsefe, Batı kültürünün en özgün görünümlerinden biri, dolayısıyla da kültürel anlamda Batılılaşmanın en ayırt edici işareti olarak düşünülür.

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Ne yazık ki, Türkiye'nin, İslâm felsefesini teolojiye, kendilerinin temsil ettiği "saf" felsefeyi bilime, felsefe yapmayı ise Batılılaşmaya tahvil eden felsefecilerinin, kendilerini Türkiye Cumhuriyeti'nin ideologlarına dönüştüren bu öteleyici, indirgeyici tavrı, felsefenin Türkiye'deki serüvenine damgasını vurmuştur. Elbette Türkiye'deki özellikle ilk üç kuşak felsefeciler arasında yaygın olan bu tavır, tesadüf değildir. Türkiye'nin modernleşme serüvenine ve Cumhuriyet tarihine ilişkin hafıza, İslâm felsefesinin, "İslâm" sıfatı nedeniyle maruz kaldığı muamelenin ideolojik temellerini ortaya çıkaracaktır.

Oryantalist tahayyülün ikrarı: Batılılaşma

Hatırlanacağı üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemi, Batı'nın ekonomik, askerî ve teknolojik gücü karşısında yaşanan aczin, Osmanlı aydınının bilincinde yarattığı kırılmalarla malul olan siyasal kurtuluş ideolojilerinin ürettiği Batılılaşma projelerine tanıklık etmiştir. Her biri Osmanlı devletini kurtarmak amacıyla ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük ideolojilerinin Batılılaşma projeleri, Osmanlı *ethos*u ile Batı uygarlığının telif edilebilirliği iddiası üzerinde yükselmektedir. Batı'yı kültürel planda, ahlâki ve manevi bir eleştirinin konusu yapan söz konusu ideolojiler, sırasıyla, Osmanlılık, İslâmlık ve Türklük kavramları altında idealleştirdikleri Osmanlı kültürünün muhafaza edilmesinde ısrarlıdırlar. Batılılaşmak, dolayısıyla, modernleşmek, bu ideolojik literatürde, idari, askerî ve teknolojik olarak Batı uygarlığını taklit etmektir. Çünkü, uygarlık, kültürden farklı olarak evrenseldir.

Üçü de kendi siyasal projelerinin temeline Osmanlı'nın farklı kültürel öğelerini yerleştirmiş olan, ancak kültürel kimliğin korunması konusunda uzlaşan bu ideolojilerin ortak bölenlerinden biri de, kültürün belirleyici yapı taşlarından biri olarak İslâm dinine verdikleri önemdir. Gerçi Osmanlıcılık, müslim/gayrımüslim bütün Osmanlı tebasını, Islahat Fermanı'nda ilan olunduğu üzere eşitleyen, dolayısıyla müslümanların gayrımüslimler üzerindeki hâkimiyetine son veren projesiyle, İslâm'ı diğer dinlerle aynı seviyeye çekiyor gibi görünse de; yine Türkçülük, ırk temeline dayalı bir kültürden söz ediyormuş gibi görünse de, her ikisi için de İslâmiyet, muhafaza edilmek istenen kültürün asli öğelerinden biridir. Denilebilir ki, Oryantalist tahayyülün, bugün hâlâ itibar gören, İslâm dininin *mani-i terakki* olduğuna ilişkin iddiasına karşı bu ideolojilerin (kuşkusuz esas olarak İslâmcılık ideolojisinin) ürettiği çözüm, yaşanan İslâm'ı, otantik, ideal İslâm'dan ayırarak eleştirmek olmuştur. Çünkü, Osmanlı kültürü, ahlâki ve manevi bakımdan İslâm dininin damgasını taşımaktadır; üstelik her üç ideolojinin de amacı Osmanlı devletini kurtarmaktır.

Osmanlı devletinin kurtuluşu fikrinden, Osmanlı devleti ve kültüründen kurtulmak fikrine geçiş, bilimi ve kültürüyle topyekün Batılılaşma yanlısı olan Batıcılık ideolojisinin ürünüdür. Türkçülük ideolojisi ile güçlendirilen Batıcılık, her

bakımdan modern ve çağdaş bir ulus-devlet yaratmak, dolayısıyla Batı ile zamansal mesafeyi kapatmak için en uygun siyasal proje olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş amacını belirler: "Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak".

Bu noktada, Batı'nın Oryantalist söylemi içinde, söylemin öznesi (Batı) ve nesnesi (öteki, yani konumuz bağlamında Osmanlı) arasındaki zamandaşlığın, tipolojik zaman kategorileri vasıtasıyla yadsınmasına dikkat etmek gerekiyor. Tipolojik zaman, "zamanın ne geçen zaman olarak, ne de (doğrusal) bir ölçekteki referans noktalarıyla değil, toplumsal-kültürel açıdan anlamlı olayların terimleriyle, daha kesin konuşmak gerekirse, bu tür olaylar arasında geçen sürelerin ölçüldüğü bir zaman kullanımına işaret eder. Yazılı kültüre karşı yazı öncesi kültür, moderne karşı geleneksel, sanayileşmişe karşı köylü ve feodale karşı kabile, kente karşı kırsal türünden ikilikler içeren çok sayıda permütasyonun altında işte bu Tipolojik Zaman yatar" (Fabian, 1999: 45). Tipolojik Zaman vasıtasıyladır ki Oryantalist söylemin zaman makinesi, ötekini zamanda da öteleyerek geriye itmekte ve Türkiye Cumhuriyeti tam da bu Oryantalist kabulden hareketle kurulmaktadır.

Batı'nın (gülü ve dikeniyle alınması gereken) tek medeniyet olduğu düsturundan hareket eden topyekün Batılılaşma *pathos*u, kendilerini Batılı sayan kurucu seçkinlerin, kurdukları toplumla ilişkilerinin, Oryantalizmin üretmiş olduğu kategorilerin dolayımından geçmesini açıklamaktadır. Söz konusu dolayım ise, hem Osmanlı *ethos*undan kopuşun, asıl olarak, mani-i terakki olduğu kabul edilen İslâm'dan kopuş anlamına gelmesinin nedenini, hem de bu kopuşun hukuksal-kurumsal-siyasal garantörü olarak iş görecek olan Batılılaştırma reformlarının tepeden inmeci mantığını açıklamaktadır.

Oryantalist selefilik: Cumhuriyet aydınları

Kendilerine ve toplumlarına Batı'nın merceğinden bakan kurucular, elbette Batı'nın gördüğünden başka bir şey göremezlerdi. Zihinleri ve hayal güçleri, öznesi Batı olan Oryantalist söylemin ürettiği Doğu ve İslâm tasavvuru ile işgal edilmiş olan ve ötekilikten kurtulmak isteyen kurucular, Batıcılık makasının iki ideolojik ucu olan pozitivizm ve laisizmin yardımıyla kendi ötekilerini işaretlemiş oldular.

> ...Türk modernleşme tarihi içinde, Oryantalizm, her zaman Derrida'nın deyimiyle, 'kurucu dışarısı' işlevini görmüş, ve toplumsal yaşamın üretim ve yeniden-üretiminin 'içsel' bir öğesi rolünü oynamıştır. (...) Batı her zaman bizimledir, modernleşme tarihinin dilidir (Kahraman - Keyman, 1998: 65).

Cumhuriyet on yıl gibi kısa bir zaman aralığına yayılan reformlar yoluyla, Batılı gibi olmanın yaşamsal kodlarını üretmiş ve bu kodların yeniden yeniden

üretimini ve korunmasını Cumhuriyet nesillerine havale etmiştir. İşte Türkiye'nin ilk kuşak felsefecileri de, ne olduğunu anlamaya, sorgulamaya fırsat bulamadan, böyle bir misyonla karşı karşıya kalmışlardır. Felsefe yapma arzuları, Aydınlanma felsefesine tutkulu bağlılıkları ve felsefenin Batılı olduğuna dair "bilgileri", onları çok hızlı bir biçimde, üstlendikleri ideolojik misyonun felsefi gerekçeleri olduğuna ikna etmiş ve hakiki mürşitleri ilim olan bu felsefeciler mantıkçı pozitivizmin en önemli temsilcilerinden olan Hans Reichenbach tarafından kurulan felsefe bölümünde, Batılılaşmış felsefeciler olarak devrimin felsefi temellendirmesine gönüllü olarak katkıda bulunmuşlardır.

İlk kuşaktan ilk felsefecimiz olan, TDK'ya katkıları ile tanınan, Türkçe'deki ilk telif felsefe tarihi kitabının yazarı olan ve Atatürkçülüğü oluşturan düşünceler toplamının "Aydınlanma" felsefesinden başka bir şey olmadığını vurgulayan Macit Gökberk'e göre Tanzimat döneminde ortaya çıkan ve Batı-Doğu, uygarlık-kültür uzlaşmacılığını amaçlayan Batılılaşma anlayışı Atatürkçülükle aşılmıştır. Gökberk'in temellendirmesi, Hegelci tarih felsefesinin izlerini taşımaktadır:

> Atatürkçülüğe göre Batı, kültürüyle uygarlığıyla bir bütündür, bir bütün olarak alınmalıdır. Uzlaşmacılıkta duraksama ve ikircim (tereddüt) var. Atatürk bunları gören ve devrim yapan insandır. (...) Uzlaşmacılığı her an daha çok aşma çabası içinde olan bir toplumuz biz. Bu çaba yer yer engellenmiştir, frenlenmiştir, hâlâ da engellenip frenlenmektedir. Fakat sonunda bu ikili durum tam olarak aşılacaktır. Tarihin mantığı böyle düşünmemizi gerektiriyor (Gökberk, 1986: 47, 49).

Öyle görünmektedir ki, epistemik-normatif öznesi Batı olan modernleşme tarihinin diliyle konuşan Gökberk'e göre, Doğu-Batı uzlaşmacılığı, artık üzerinde düşünülmesi bile gerekmeyen irrasyonel olan ve böyle olmakla da tarih dışı kalan bir düşüncedir.

Modernleşme ve akılsallık arasında kurulan özsel ilişkinin evrensel referans noktası, elbette ki Batı'dır. Aklı, hayal gücü ve hafızadan bağımsız, kendinde, soyut, sabit bir öz olarak kavrayan Cumhuriyet felsefecileri, bu akıl vasıtasıyla ürettikleri bilginin saf felsefi bilgi olduğundan; düşünümlerine (*reflection*), siyasal, ideolojik herhangi bir yönelimin eşlik etmediğinden emindirler. Ancak kendisiyle bilgi ürettikleri akıl kavrayışları, her şeyden önce Batı'nın siyasal ve kültürel damgasını taşımaktadır. Dahası, Türkiyeli felsefecinin kendi kültürüne, toplumuna, tarihine ilişkin tahayyülü de, Oryantalist tahayyülün tahakkümü altındadır. "Modernitenin global hegemonyası, Oryantalizm, bu anlamda, farklı toplumların kendilerine özgül tarihlerinin modernleşme/çağdaşlaşma istemine dönüştürülmesi, Batı terimleriyle, ulus-devlet/kapitalizm/rasyonalite ekseninde yeniden kurulmasıdır" (Kahraman - Keyman, 1998: 64).

İşte bu makalenin çerçevesini çizen ve Câbirî'den ödünç alınan "Oryantalist selefilik" başlığının anlamı budur. Aslında Câbirî bu kavram çiftini, çağdaşlaş-

mak isteyen ama kendi kültürel mirasından da kopmak istemeyen, kendi Arap-İslâm kültürüne Batı'nın şimdisi ile bakan liberal Arap düşünürlerini tanımlamak için kullanır. Ancak daha genel anlamda, öz-görüden (*self-vision*) yoksun "Doğulu" entelijensiyanın, "kendini objektif ve pratik bir okuma tarzı olarak takdim eden, yönteminde her türlü ideolojik amaçtan ve pragmatik amilden uzak olduğunu" (Câbirî, 2000: 16) iddia eden bir yorumlama tarzı olarak kendisine tutunduğu, "kendi kendini doğrulayan kapalı bir söylem" (Turner, 1989: 50) olan Oryantalizmi, Batı'nın ötekisi olmanın dayanılmaz ağırlığından kurtulmak gayretiyle içselleştirerek, Oryantalizmin Batı'nın siyasal ve kültürel tahakkümünü meşrulaştıran evrensel kodlarını, Doğu temsilini ve Doğulu tipolojisini, kendi Batılı söyleminde yeniden üreten ideolojik tutumuna da "Oryantalist selefilik" adını vermek mümkün. Zira burada vurgu, Batılı evrensel kodlar sistemini üreten, geçmişin kendisiyle anlamlandırıldığı ya da Cumhuriyet'in özellikle ilk iki kuşak aydınının durumunda kendisi vasıtasıyla reddedildiği Oryantalist bakış üzerinedir; başka deyişle tipolojik zamanın ikrarına dayanan, Batı'nın şimdisinin merkez ya da başlangıç noktası olarak belirlenmesi ve geçmişin de bu milattan hareketle değerlendirilmesi üzerinedir. Batılı şimdiki zamana yerleşmek için geçmişi aşmak isteyen Cumhuriyet aydını, Oryantalist tahayyülün suç ortağı olmaktan kurtulamamaktadır. Oysa "geçmişi aşmanın çaresi, onunla bağlantıyı yitirmemektir; tam tersine, geçmişin üstüne çıktığımızdan, onun ayaklarımızın altında olduğunu iyice duymalıyız" (Gasset, 1995: 50).

Göçebe "öteki": İslâm felsefesi

Belki de Slavoj Žižek'in çağrısına kulak vererek Cumhuriyet dönemini, bu dönemi karşı devrim tehdidi olarak sık sık tedirgin eden, ortak duyunun alanından vicdanın (ki hür değildir) alanına sürülmesine rağmen, ısrarla direnen, etkilerini sürdürmeye çabalayan, "inkar edilmiş hayaletler" üzerine odaklanarak özetlemem gerekirdi (Žižek, 2003: 13). Makalemin konusu Türkiye'de İslâm felsefesinin kavranılışı olduğuna göre bu pekala mümkün. Çünkü söz konusu hayaletlerden Cumhuriyet için en ürkütücü olanı İslâm'dır. İşte tam da bu nedenle İslâm felsefesi de Cumhuriyet aydınlarınca ötekiliğin bir işareti olarak düşünülmüştür.

Hemen belirtmeliyim ki benim kendisi üzerine odaklandığım hayalet, her ne kadar İslâm sıfatıyla nitelendirilse de, Osmanlı-İslâm ethosuna da Cumhuriyet ethosuna olduğu kadar yabancıdır. Yani Ortaçağ İslâm dünyasında insani bilgeliğe meşru bir statü sağlamaya çalışan filozofların felsefi girişimleri, insani bilgeliğe ve doğal teolojiye yaptıkları vurgu nedeniyle Osmanlı uleması tarafından zındıklıkla suçlanmış; içinde yaşadıkları verili ve kurumsallaşmış sosyal gerçeklik olan dine verdikleri yer nedeniyle de Cumhuriyet aydınları tarafından teolojiye indirgenerek yok sayılmıştır. Aslında, huzur bulamamış göçebe

bir hayalet olarak kendinden başka hiçbir yere yerleşemeyen İslâm felsefesinin, Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerine söyleyeceği pek çok şey vardır. Çünkü İslâm filozofları, akıl-vahiy, din-felsefe çatışmasının, hakikati kendi başına keşfeden yardımsız insan aklı lehine, insani bilgelikle kaim olan felsefe lehine çözümünü tam da siyasal felsefenin alanında üretmişlerdir (Kurtoğlu, 1999). Ne var ki, kendi tarihlerini modernleşmenin diliyle okuyan kurucu seçkinler gibi rejimin aydınları da, İslâm felsefesine en fazla, Oryantalizm kürsüleri tarafından üretilen ideolojik bir yanılsama ile, Platon ve Aristoteles'in bir taklidi ve Antik Yunan kültür mirasının Hıristiyan-Batı felsefesine aktarılmasının aracısı olarak değer vermiş; ama çoğunlukla İslâm felsefesini, İslâm dogmalarının meşrulaştırıldığı bir kelam etkinliği olarak felsefe dışı ilan etmiştir. İslâm felsefesinin yersiz yurtsuzluğunun bir diğer nedeni de, onun Oryantalizm eleştirisi yapmak üzere yola çıkan ama özcülüğün (*essentialism*) kucağına düşen yorumlama girişimlerinde, İslâm dogmalarını akılsal olarak temellendiren ve neredeyse bütün Batı felsefesinin kendisine indirgenebileceği biricik hakiki felsefe olarak kutsanmasıdır. İşte bu iki uç tutum arasında, İslâm felsefesi, ortaya çıktığı 9. yüzyıldan bu yana layık olduğu statüye hâlâ yerleşememiş görünmektedir. Oysa felsefe için antik pagan Yunan felsefesiyle siyasal olarak da örgütlenmiş tektanrılı bir dinin karşılaşması travmatik bir olaydır ve sırf bu bakımdan, yani akıl-vahiy çatışmasına sunulmuş ilk felsefi çözüm olması bakımından bile İslâm felsefesi değerlidir. Zira İslâm filozoflarının akılları, insana ve evrene ilişkin her soruyu ilahi hikmetle cevapladığı iddia edilen ve ilahi yasa olarak kavranan bir vahyin karşısına insani bilgelikle çıkan ve pratik olarak değilse bile, teorik olarak insani bilgelik lehine din-felsefe telifini gerçekleştiren insani-felsefi akıldır.

Daha önce de ifade ettiğim gibi, Cumhuriyet'in ilk nesil felsefecileri kendi felsefe tasavvurlarında İslâm felsefesine yer vermezler. Gökberk'in Ortaçağ İslâm felsefesine ilişkin şu yorumu, Cumhuriyet aydınlarının içine düştüğü Oryantalist tuzağın adeta delili niteliğindedir:

> O dönemde felsefe bağımsız değil, dinin emrinde. Bir 'ancilla theologiage' durumunda, yani dinin hizmetkârı durumunda felsefe, ne konusunu seçebiliyor, araştırabiliyor, ne de yöntemini seçebiliyor. Din felsefeye buyuruyor, diyor ki 'sen dinin dogmalarını destekleyeceksin; senin kendi araştırmana gerek yok. Bunu zaten Thomas söylemiş, Augustinus söylemiş; üstadımız Platon da, Aristoteles de söylemişti. Onlara bak, onlara dayanarak bu dogmaları açıkla, yeter'. Bunun için, bütün Ortaçağ felsefesi, yalnızca açıklamalardır, şerhlerdir. Bizim Farabi de, İbni Sina, İbni Rüşd de Ortaçağ felsefesi içinde yer alır. Onlar için, benim anladığım anlamda özgürlük söz konusu değildir (Gökberk, 1983: s. 11).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Gökberk'in kavrayışına göre felsefe, hangi kültürel atmosferde ortaya çıkarsa çıksın ve kültürün ona dayattığı problem

alanı ne olursa olsun kendi bağımsız konusunu ve yöntemini seçebilmelidir. Sanırım, Türkçe felsefi literatüre yaptığı bütün katkılara duyduğumuz saygıyı saklı tutarak, onun, kendi felsefi girişiminin, pozitivist devlet ideolojisi tarafından yaratılmak istenen kültürel *etos*un temellendirilmesi olup olmadığını, eleştirel aklının konusu yapmamasının nedenini düşünmek durumundayız. Üstelik de felsefeyi dinin yerine ikame etme çabasının, kültürel-ideolojik doğası kendisi tarafından da itiraf edilmişken:

> bizim toplumumuzda felsefenin yeri var, hem de çok önemli yeri var. felsefe, zaten, dinin boş bıraktığı yere geçen bir bilgi dalı, bir kılavuz durumunda olmuştur bütün kültür tarihi boyunca. (...) Bir Aydınlanma çağına giriyoruz biz. Batılılaşma da bu demektir; Batı'nın Renaissance'da geçirdiği, Ortaçağ karanlığından sonra geçirdiği bir gelişmeyi, şu kadar yüzyıl gecikmeyle biz de şimdi geçirmek durumundayız. (...) Bizde felsefenin sadece yeri değil, yaşamsal bir önemi var. Dinin bıraktığı boşluğu bugün ancak felsefe doldurabilir. Bu yalnız bilimle olmaz, çünkü bilimlerin bütünlüğü yok; bilimler bize yalnızca, gerçeğin birtakım bölmelerinin durumunu, yapısını anlatır. Oysa felsefe, tıpkı din gibi, bir bütüncü görüş getirir. Bunun için, dinden boşalan yeri, felsefenin doldurmasından başka çare yoktur (Gökberk, 1983: s. 6-7).

İşte Gökberk'in felsefesinin kültürle kurduğu ilişki! Aslında bu düşüncelerinin İslâm filozoflarının din-felsefe ilişkisini kavrayışlarına ne kadar çok benzediğini bilse, yine İslâm felsefesini yok sayar mıydı, merak ediyorum. Merak ettiğim bir başka şey de, Gökberk'in yazarı olduğu ilk telif felsefe tarihi kitabının, gerçekten de "felsefe olan ve felsefe olmayan arasındaki ayrımı çizebileceğimiz ya da en azından bu ayrımın farkına varabileceğimiz tutamakları" (Altuğ, 1994: 7) verip vermediğidir. Yukarıda alıntıladığım ifadelerinde felsefenin özgürlükle özsel ilişkisini tesis ettikten sonra, geçmişi de şimdisi de Batı olan, Batı merkezli bir zamansallıktan hareketle, Batı'nın ortaçağını, felsefe ilan etmenin ne kadar güvenilir bir tutamak olduğu tartışmalıdır. Bununla Ortaçağ'da Hıristiyan dünyasında felsefe yoktu demek istemiyorum. Yalnızca demek istediğim, Gökberk'in yukarıda İslâm dünyasındaki felsefe girişimini değerlendirirken yaptığı yorumların, İslâm felsefesine değil, tersine Hıristiyan felsefesine özgü olduğuna dikkat çekmek istiyorum. İslâm dünyasındaki felsefi etkinliğin asla kabul görmemiş oluşunun nedeni, onun temsilcilerinin aklı vahyin altına yerleştirmeyi reddetmeleridir. Yine unutmamalı ki, Hıristiyan ortaçağında vahyin akılla uyumunu iddia edenler teologlardı; oysa İslâm ortaçağında bu iddia, İslâm teologları olan kelamcıların değil, filozofların iddiasıdır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin öteki-imgesi: Doğulu geçmiş

Aslında, felsefe olan ve felsefe olmayan, en azından Cumhuriyet'in ilk kuşak felsefecileri için, referans aldıkları Batı'da olduğundan daha keskin sınırlarla

birbirinden ayrılmaktadır. Bunun nedeni, açıktır ki, felsefe olan ve Batılı olan arasında kurulan özsel bağdır. Nitekim, araştırmacı kişiliğine rağmen, İslâm felsefesi konusunda hocalarından öğrendiğiyle yetinmiş görünen Arslan Kaynardağ, "Batı'da Ortaçağ'da bile felsefe yapılabilmiş. Orda her durumda felsefe yapılabiliyor. Bizde yapılamamış... Batı'da felsefenin geleneği var, bu gelenek iyi kötü sürüyor" (Kaynardağ, 1986: 93) derken, tam da sözünü ettiğim özsel bağdan hareket eder görünmektedir. İşte bu nedenledir ki, Cumhuriyet felsefecileri için, "felsefe ile aramızdaki ilişki bir ait olmama yasına ve aidiyet özlemine dönüşmüş ancak felsefeye ait olmak ya da olmamak denen kavramların, gizliden gizliye, felsefenin 'asıl sahibi' ve 'mülkiyeti' gibi kavramları içerdiği, politik bir şekilde sorgulanmamıştır" (Direk, 2001: 71). Böyle bir sorgulama girişiminin kendisi ise, yetmiş yıllık bir geçmişin ardından, bugün bile "felsefe olanla olmayanın kolaylıkla birbirine karıştırıldığı bulanıklıklarla dolu çalışma ortamını yer yer haklı çıkarma girişimi" (Çotuksöken, 2001: 71; 233.dn.) olarak nitelendirilebilmektedir. Felsefe olan ve felsefe olmayan arasındaki ayrıma yükledikleri hayati işlev nedeniyle *felsefi olan* ve *felsefi olmayan* arasındaki ayrımı gözden kaçıran felsefecilerin durumu, kendi tutumlarının felsefi olmaktan çok ideolojik olduğunun farkında olmadıklarından, ne yazık ki trajiktir. J. O. Sadipo'nun, Avrupa felsefesinin felsefe için biricik örnek oluşturduğu; Afrika felsefesinin de, nitelik bakımından bu örneği doğrulaması gerektiği varsayımından hareketle, Afrika felsefesinin var olup olmadığını, tıpkı başka herhangi bir disiplini sorgular biçimde sorgulayan Afrikalı felsefecilerle ilgili olarak sarf ettiği şu sözler bizim felsefecilerimizin de durumunu yansıtmıyor mu? "Bizim saf felsefecilerimiz ise tartışmaları, toplumsal-tarihsel değerlendirmeleri, sanki felsefe (felsefecilerimizi de üretmiş olan) bu toplumların üstünde duran bir varlıkmış gibi, birer soyutlamaya indirgemektedir" (Sadipo, 1987: 84-85). Sadipo'nun yine Batılı bir filozoftan hareketle yaptığı felsefe temellendirmesi ise, felsefenin Oryantalist ideolojinin prangasından kurtarılmasının yolunu gösterir gibidir: "Söz gelimi, Karl Jaspers'a göre 'insan felsefe yapmadan edemez' ve bir halkın kendi kültürü içinde felsefeye sahip olmadığını söylemek de onların insanlığını yadsımak olacaktır" (Sadipo, 1987: 89).

Felsefenin "ana vatanı" (Batı) ve "ana dili"nde (modernitenin dili) dogmatik bir tarzda ayak diremek; felsefe olanı ve olmayanı buna referansla belirlemeye çalışmak, gerçekten de politik olarak sorgulanmayı gerektirmektedir. Felsefenin Türkiye'de kazandığı yönü belirleyen, "Cumhuriyetin yönetici-aydın tipinin kendi Aydınlanmacı/Batılılaşmacı tavrının felsefece meşrulaştırılması yönündeki istek ve niyeti"dir (Özlem, 2001: 465). Türkiye'deki felsefenin "siyasal gelişmelerin zayıf, yan bir ürünü" olduğuna, felsefe girişiminin yönünü siyasal gelişmelerin belirlediğine dikkat çeken Uluğ Nutku'ya göre, Türkiye'de "lanse edilen, aktarılan görüşler yığını" olarak ortaya çıkan felsefe, tam da bu nedenle "teorik yön kazandırma, senteze varma işlevini" yerine getirememek-

tedir (Nutku, 1986: 91). Aktarılan görüşlerin üretildiği merkez ise, açıktır ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendisi gibi olmayı istediği Batı'dır.

Selahattin Hilav'ın Türk felsefesine yönelttiği eleştiri, tam da felsefecilerin, işte bu iktidar ve ideolojinin farkında olmayan insanlar gibi konuşmaları, davranmaları üzerinedir. Hilav'a göre, aslında politik mesele olması gereken felsefe, yaşamla ilişki kurduğunda, yaşam üzerinde temellendiğinde felsefedir; aksi takdirde o, teknik bir mesele olarak kalır. "Biz, politika alanındaki değişiklikleri, düşüncede olmuş değişiklikler gibi kabulleniyoruz. Öyle sanıyoruz ama, bu da ideolojinin öğretmiş olduğu bir şeydir aslında. Bence yapılacak şey, gerçekten ideolojik düşüncenin, dolayısıyla politik düşüncenin ve iktidar sorununun eleştirisidir. Yani felsefe buradan başlar" (Hilav, 1986, 99-100).

Bu noktada, ilk kuşak felsefecilerin bu eleştiriyi/sorgulamayı niçin yapmadıkları sorusu kendini dayatmaktadır. Cumhuriyet'in ilanını, felsefenin Türkiye'deki miladı sayan Cumhuriyet felsefecileri, felsefe ile ilişkilerini, daha önce de belirtmiş olduğum gibi, felsefenin Batılı bir düşünce etkinliği olduğu kabulünden hareketle kurmuşlardır. Bu kabulü, hem kendileri hem de Türkiye Cumhuriyeti için trajik kılan ise, kuruluş sürecinde Batılı işgal kuvvetlerinden; kurulduktan sonra ise, Batılılaşmasının önünde engel olarak gördüğü Osmanlı-İslâm *ethos*'undan kurtuluş mücadelesi veren Türkiye Cumhuriyeti'nin, kuruluş sürecinde "düşman"ı olan Batı'yı hiç eleştirmeksizin Batılı şimdiki zamana taşınması; ve devamla, Batı'nın Öteki-imgesini, hiç sorgulamaksızın, kendi Öteki-imgesi olarak benimsemiş olmasıdır. Üstelik de Türkiye'nin geçmişi, Batı'nın öteki olarak işaretlediği kültürel coğrafyaya aittir. Cumhuriyet'in ilk döneminde, soyut bir "ecnebi" fobisinin berisinde, güçlü ve somut bir "dış düşman" imgesi bile olmadığına dikkat çeken Tanıl Bora'ya göre, Türk milli kimliğinin baskın Öteki-imgesi, ne milli ölüm-kalım savaşının yapıldığı Yunanistan, ne de Dünya Savaşı'ndan Lozan'a uzanan süreçte yoğun askerî ve diplomatik mücadelenin verildiği Batı'dır (Bora, 1998: 39-40). Tanıl Bora'nın teşhisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendisi altında kurulduğu paradoksal çatıyı faş etmektedir: "Türk milli kimliğinin Öteki-imgesi, Türkiye'nin tarihsel-toplumsal kimliğine içseldir. Öteki-imgesinin, tikel Öteki-kimlikleriyle ilgili tasavvurlara da biçim veren somut kalıbı ise 'Eski Türkiye'dir. Yani Osmanlı'dır; dinî dünya görüşünün çerçevelediği eski medeniyettir" (Bora, 1998: 41-42). Nitekim toplumun semiyolojik ve sembolik dünyasını alt üst eden Kemalist devrimlerin hedefi, işte bu, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi Öteki-imgesi olarak işaretlediği Osmanlı-İslâm *ethos*'unun topyekün imhasıdır. On yıl gibi kısa bir süre içinde gerçekleştirilen Kemalist devrimlerle, "bireysel ve kolektif duyarlılıkları etkileyen anlamanın a priori biçimlerini belirleyen" (Arkoun, 2000: 137) tüm kodlar ve değerler, yerlerini Batılı kodlara ve değerlere bırakmak üzere yasaklanmış; toplum, kolektif tahayyül ve hafızada hiçbir karşılığı olmayan, diliyle, zamanıyla, ilişkileriyle, giyimiyle, ölçüleriyle bütünüyle yeni bir anlam dünyasına,

Batı'nın anlam dünyasına, sürülmüştür. Cumhuriyet aydınlarının görevi, işte bu yeni anlam dünyasının ideolojik temellendirilmesidir.

> Kurucu niyet için geçmiş, düşünce özgürlüğünü ortadan kaldıran dinin ve geleneklerin işgali altındaki zamandır. (...) Uygarlığın Batı'dan gelen ışığına rağmen, gelecek, kovulmuş, sindirilmiş olanın geri döneceği tehdidi ile belirlenecektir. Kuruluşun sonraki kuşaklara yüklemiş olduğu sorumluluk da paradoksal ve imkânsızdır: Gelecek, çoktan silinmiş, öğretilmekten kaçınılmış, bilinmeyen bir geçmişin tehdidi karşısında savunulmalıdır (Direk, 2001: 69).

Cumhuriyet felsefecisinden cumhuriyet ideoloğuna

Cumhuriyet felsefecilerinin İslâm felsefesine ilişkin tasavvurlarının ideolojik temeli de, işte bu Öteki-imgesine nispetle inşa edilen yeni kimliktir. Yine de belirtmeliyim ki, ilk kuşak felsefecilerin İslâm felsefesine ilişkin düşünceleri, her ne kadar örtük Oryantalizm ideolojisi tarafından belirlenmişse de, felsefi bilinçleri ideologluğa direndiği için olsa gerek, onlar, İslâm felsefesi konusunda naif ama yine de felsefi bir tavır almaya çalışmışlardır. Türkiye'de felsefenin, kültür ve toplumsal değişme sorunlarıyla sıkı bir bağlantı içinde olduğuna dikkat çeken Niyazi Berkes'e göre, "radikal bir kültür devrimi geçirmekte olan bir toplumda, felsefe öğretiminin üstün bir kültür ve eğitim değeri taşıdığına inanılır. Felsefe geleneğinden ve modern bilim birikiminden yoksun ülkelerde böyle bir anlayış doğal olduğu kadar zorunlu bir anlayıştır. Bu iki ön-koşul, Türkiye'nin uygarlık değişimi sürecinin zorunlu yanlarıdır. Felsefe ise, her ikisi için zorunlu olan önderdir" (Berkes, 1985: 129). İşte ilk kuşak felsefecilerin, kendi felsefe etkinliklerine yükledikleri misyon budur. Onlar, aklın, geleneksel ve dinsel düşünceden özgürleşmesinin sarhoşluğuyla, tesis edilmeye çalışılan bir başka otoriter geleneğin meşrulaştırılmasına hizmet ettiklerinin farkına varamamışlardır. Macit Gökberk'e, Batılılaşmanın Türkiye için zorunlu olduğunu düşündürten, onun Batı tarihini, evrensel insanlık tarihinin en yetkin örneği olarak okumasıdır. "Renaissance'dan bu yana da, Batı kültürüne kılavuz olan, yol gösteren dünya görüşü Aydınlanma'dır. Aydınlanma da, yaşamın kurallarını, ilkelerini, aklın ışığıyla bulmak, aklın eleştirisinden geçerek bu kuralları ve ilkeleri saptamak ve ona göre davranmak demektir ki, biz de böyle bir durumdayız; tam böyle bir durumun, böyle bir gelişmenin içindeyiz" (Gökberk, 1983: 6). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, ilk kuşak felsefecilerin derdi gerçekten de felsefe yapmaktır; onlar Cumhuriyet'in meşrulaştırmasını yaparken bile, Aydınlanmacı bir ruh ile taşıdıkları felsefi vakarlarını korumak çabasındadırlar.

Ancak seksen yıllık Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal tarihindeki iniş çıkışlar, felsefeciler arasında da kendi gönüllü ideologlarını yaratmıştır. Daha Cumhuri-

yet'in kuruluş aşamasında, karşı devrim tehdidi olarak işaretlenerek Öteki-imgesi içine yerleştirilen İslâm üzerine konuştuklarında bu ideolog-felsefeciler, resmî devlet söyleminin resmî sözcüleri gibi konuşmaktan imtina etmemekte, aksine felsefenin kendilerine sağladığı (akıl yürütme, temellendirme, retorik vb. gibi) avantajları resmî ideolojinin hizmetine sunmakta sınır tanımamaktadırlar.[1] Kuşkusuz, bu yeni ideolog-felsefeci tipinin ortaya çıkışı da tesadüf değildir. Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal tarihi, din-devlet ilişkilerinin sürekli değişen dengeler içinde yeniden kurulduğu bir seyir izlemiş ve bu seyrüseferde, devlet din ile ilgili üç ana makas değiştirmiştir.

Her seferinde devletin bekasının merkeze alındığı söz konusu üç makastan ilki, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı-İslâm *ethos*'undan kopuşunu ve Batı uygarlığına yönelişini sağlayan, kuruluşundan 12 Eylül 1980 tarihine kadar süren radikal sekülerizm ya da daha doğru bir deyişle radikal laisizm makasıdır. Bu dönemi özetlemek için, dönemi tedirgin eden hayaletin İslâm dini olduğunu söylemek yeterlidir sanırım.

İkinci makas değiştirme, Türk-İslâm sentezi olarak tanımlanan milli din ideolojisinin kılavuzluğunda, 12 Eylül 1980'de, askerî bir darbeyle gerçekleşmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, MGK'nın askerî kanadının 28 Şubat 1997 tarihinde gerçekleştirdiği darbesiz müdahaleye kadar, neredeyse on yedi yıl, Türk-İslâm sentezi makasında kalmıştır. Kemalizmin yaratamadığı sosyal *ethos*'u, kendi moralitesi ile telafi edecek; devletin sahip olamadığı toplumsal temsili sağlayacak ideolojik bir aygıt olarak, devlet eliyle siyasal alana dahil edilen din, bu yeni dönemin hayaleti olan komünizme karşı yeşil hat görevi görecektir. Bu dönemin, konumuz bağlamında en önemli ürünlerinden biri, felsefe bölümlerinde Türk-İslâm felsefesi kürsülerinin kuruluşudur. İlk bakışta, İslâm felsefesinin nihayet layık olduğu statüye yerleşmesi olarak algılanma tehlikesi yaratan Türk-İslâm felsefesi kürsülerinin kuruluş amacı, dönemin ruhuna uygun olarak Türk-İslâm sentezinin akademik üretimidir; dolayısıyla söz konusu olan felsefe değil ideolojidir. Ayrıca, Batı için zaten bir "meslek" olan ve adına kürsüler kurulan Doğu, böylelikle, kendi evinde de bir meslek olarak algılanmaktadır. Bu, gerçekten de hastalıklı bir durumdur. Demem o ki, bir Antik Yunan Felsefesi Kürsüsü kurmak ne kadar makulse, Türk-İslâm felsefesi kürsüsü kurmak da ancak o kadar makuldür. Üstelik, İslâm kültür coğrafyasında, insani bilgeliğin meşrulaştırılması olarak ortaya çıkan ve genel felsefe tarihinin çok özel ve önemli bir dönemine damgasını vuran İslâm felsefesinin, Müslümanlıkla hele hele Türklükle hiçbir özsel ilişkisi yoktur!

28 Şubat 1997 tarihi, Türkiye siyasal tarihine, din-devlet ilişkisinin üçüncü

1 Karşı ideolojiye hizmet eden felsefeciler hatırlatılarak, bu yorumuma karşı çıkılabilir. Ancak karşı ideoloji ile kastedilenin İslâmcı bir ideoloji olacağı varsayımından hareketle, bu ikinci grubun başvurduğu otorite, zaten insani akıl değil, inanç olduğu için, felsefe adına yapılan ideolojik üretimlerle, din adına yapılanları birbirinden ayırıyorum.

makas değiştirme tarihi olarak kaydolur. Makasın yönü bu defa militan laisizm ya da militan Kemalizm olarak belirlenmiştir. 12 Eylül 1980'de başlayan milli din döneminin en belirgin çehresi, dinin, kendi moralitesi vasıtasıyla siyasete dahil olmasının sonucu olarak, din dilinin siyasallaşması ve siyasal İslâm ideolojilerinin hareket alanı bulmasıdır. Ancak ilk kez açıkça İslâmi bir söyleme sahip olan bir partinin, Refah Partisi'nin (önce 1994 yerel seçimlerinde, ardından da 1995 genel seçimlerinde) elde ettiği başarı, dinin, kurucuların hafızasındaki tehditkâr hayaletini, bizzat TBMM'de görünür hale getirmiş olsa gerektir ki, Cumhuriyet'in bekçisi olan ordu duruma yeniden el koymuş ve din, yeniden düşman Öteki-imgesine hapsedilmiştir.

İşte kısaca özetlemeye çalıştığım din-devlet ilişkilerindeki bu dönemeçler, Cumhuriyet ve Aydınlanma arasında zorunlu bir ilişki kuran, kayıtsız şartsız Aydınlanmacı Türkiyeli felsefecilerin pek çoğunun, felsefi bilinçlerinde ciddi kırılmalara neden olmuş ve onlar bu kırılmaların yol açtığı yarığı, muhtemelen, Cumhuriyet ve Aydınlanma idelerinin arasına Türkiye Cumhuriyeti Devletinin ideolojisini yerleştirerek kapatmaya çalışmışlardır. Tüm aktörleri, kurumları ve ürünleri dahil olmak üzere, yaşanan siyasal süreçlerin felsefi bir tahlilini ve eleştirisini yapmak yerine, sürecin sonunda gelinen noktanın meşrulaştırılmasını tercih eden bu ideolog-felsefecilerin söylemleri, artık hem form hem de içerik bakımından ideolojiktir.

Şimdi, kolayca tahmin edilebilir ki, bu ideolog-felsefeciler nezdinde, İslâm felsefesinin hiçbir değeri olmayacaktır. Nitekim felsefeci kimliğinden çok, Atatürkçü ideologluğunu öne çıkaran Necla Arat, İslâm felsefesinin kendince uygun olan ikametgâh adresini vermektedir:

> Din felsefesi, ilahiyat fakültelerinde de yapılabilir, yahut İslâm felsefesi daha çok ilahiyat fakültelerinde yapılması gereken bir derstir. Çünkü biz, *normal olarak*, Batı felsefesi yapıyoruz felsefe bölümlerinde, çağdaş anlamında ele alıyoruz felsefeyi. Felsefe, dinle ilişki içerisinde ele alınan bir konu olarak verilmiyor öğrencilere. Dolayısıyla, *bizim alanımıza başka alanların girmemesi, bizim onlara müdahale etmeyişimiz gibi, onların da bize müdahale etmemeleridir ideal olan*. Bunun sağlanması lazımdır ve bunun sağlanması Türkiye'de yaşamsal bir önem taşımaktadır (Arat, 1986: 129, abç).

Felsefenin din tarafından massedilmesi ya da başka bir deyişle, felsefenin otonomisinin iptal edilmesi, yahut aklın girmesinin yasaklandığı bir "düşünülemezler" evreninin yaratılması tehlikesi elbette her felsefeci ve filozofu kaygılandırır. Nitekim İslâm filozoflarının kaygısı tam da budur. Ama sanırım Necla Arat'ın kaygısı bu değil! Zira "onlar" ötelemesiyle "felsefe olmayan" sınıfına dahil ettiği etkinlik alanlarından biri, din karşısında inanca değil akla dayalı eleştirel bir tavır alarak dinin kendisini, temel kavramlarını, iddialarını felsefenin konusu yapan din *felsefesi*; diğeri ise, İslâm kültür dünyasında ortaya çıkan ve bu

dünyanın kuşatıcı/kurucu kavramı olan ilahi vahiy ile insani akıl arasındaki çatışmayı felsefi düşüncenin konusu yapan İslâm *felsefesi*dir; yani her ikisi de felsefedir. Ayrıca, felsefenin otonomisinin iptali ile kastedilenin, insani aklın otonomisinin iptali olduğu ve akla girmesi yasaklanan "düşünülemezler" evreninin ideolojiler tarafından da yaratılabileceği (ve yaratıldığı) hatırlanırsa, Arat'ın kaygısının, felsefi değil ideolojik bir kaygı olduğu kolaylıkla teşhis edilebilir.

Din, bilim ve felsefenin, dönemleri ve toplumları etkiledikleri ölçüde birer ideoloji oldukları savından hareket eden Necla Arat'ın sarf ettiği şu sözler de bir felsefecinin eleştirel, sorgulayıcı aklının kavramsallaştırmasına değil, bir ideologun hırçın haykırışına benzemiyor mu?

> Felsefe Sempozyumuna katılan değerli felsefeciler, yığınların duygularının din adına, Tanrı adına, kaypak bir terim olan "manevi değerler" adına kolayca kışkırtılabileceğini, ilkel bir dayanışma ya da saldırı yönünde örgütlenebileceğini göz önünde bulundurarak, gerçek dindarlığa (doğal dine, usa dayanan inanca) ne denli saygı duyuyorsak, bağnazlığa ve şeriatçılığa da o denli karşı olduğumuzu önemle vurgulamamız gerekiyor (Arat, 1989: 324).

Sonuç: İslâm felsefesinin bir yeniden okunması

Ne yazık ki, İslâm felsefesine ilişkin Türkiye'de gelişen tasavvur, felsefi olmaktan uzaktır. Başındaki İslâm sıfatından hareketle geliştirilen ideolojik önyargı, felsefecilerimizi, felsefenin bu tarihsel dönemine ilişkin tarafsız araştırmalardan alıkoymuştur. Üstelik, İslâm filozoflarının pratik olmasa bile teorik olarak çözüme ulaştırdıkları din-felsefe çatışması sorunu, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal tarihinin de katkısıyla neredeyse çözülemeyecek denli katmerlenmiştir. Batılılaşma *pathos*unun yarattığı din fobisi felsefeden başka neyle aşılır bilmiyorum. Felsefecilerimizin, hayalet avcılığı yaparak ideologluğa soyunmak yerine, Selahattin Hilav'ın önerdiği politik-felsefi sorgulamalarla akıllarını ideolojilerin hegemonyasından kurtararak, kendi kültürlerini kavrama ve kavramsallaştırma yönünde atacakları adımlar, sanırım iyi bir başlangıç olabilir. İslâm felsefesine önyargısız bir yaklaşım, felsefenin Oryantalist kavranılışının eleştirisi bakımından da hayati bir önem taşımaktadır. Sadece felsefenin değil, içinde yaşıyor olduğumuz toplumun, kültürün Oryantalist kavranılışının eleştirisi bakımından da! Ve dahası, bu eleştiri, Oryantalist söylemin üretim merkezi olan, seksen yıldır hayranlıkla seyrederek taklit etmeye çalıştığımız, kendisine maruz kaldığımız Batı'nın, (başka medeniyetlerle, kültürlerle çatışmacı olmayan, adil bir ilişkisi önünde Çin setti gibi uzanan) kendi Oryantalist tahayyülü ile eleştirel bir yüzleşmesine de katkı sağlayabilir. Bu, aynı zamanda bizim, artık ne Doğulu ne de Batılı olan kendi kültürümüzle yüzleşmemiz anlamına da gelecektir. Çünkü, Tanıl Bora'nın o çok yerinde teşhisiyle,

Türk milli kimliğinin, Batı'yla/Batılılıkla özdeşleştirilerek, Doğu'nun ise ona atfedilen bütün özelliklerle kimlik kurgusundan ihraç edilerek inşasının bir başka sonucu; Doğu'yla da Batı'yla da kuramsal-kavramsal düzeyde eleştirel veya sentetik bir ilişki kurma kapısının kapanmasıdır. Doğu-Batı ayrımını özcü ve burjuva modernist açıklamaların kıskacından çıkartıp göreceleştirecek gerçekten devrimci bir kültürel-politik yolun açılması ise bu durumda hayal bile edilemezdi. Bu da, siyasetten kültüre uzanan bir ufukta Doğu-Batı geriliminin ziyadesiyle yoğunlaştığı bir ülke olan Türkiye'de (...), bu gerilimin pozitif enerji üretmesini önlemiş, siyasal ve kültürel açıdan verimli olabilecek kimlik tartışmalarının yolunu kesmiştir (Bora, 1998: 43-44).

KAYNAKÇA

Abid el-Câbirî, Muhammed (2000) *Felsefi Mirasımız ve Biz*, der. Burhan Köroğlu, çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul.

Altuğ, Taylan (1994) *Macit Gökberk İçin, Felsefe Tartışmaları*, 15. Kitap.

Arat, Necla (1989) "İdeolojik bağlamda din-bilim-felsefe", *Seminer Felsefe* (Özel Sayı), sayı 6.

Arkoun, Muhammed (2000) *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Y. Aktay - C. Erdemci, Vadi Yay., Ankara.

Berkes, Niyazi (1985) *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, Adam Yay., İstanbul.

Bora, Tanıl (1998) *Türk Sağının Üç Hâli*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Çalışlar, Aziz (der.), (1986/1) "Felsefe Forumu: Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi", *Felsefe Dergisi* (Tüten Anğ, Necla Arat, Selahattin Hilav, Arslan Kaynardağ, Uluğ Nutku).

Çotuksöken, Betül (2001) "Sonuç", *Cumhuriyet Döneminde Türkiyede Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, T.F.K. Derneği, Ankara.

Direk, Zeynep (2001) "Türkiye'de felsefenin kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, Metis Yay., İstanbul.

Fabian, Johannes (1999) *Zaman ve Öteki*, çev. Selçuk Budak, Bilim ve Sanat Yay., Ankara.

Gasset, Ortega Y. (1995) *İnsan ve Herkes*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul.

Kaynardağ, Aslan (1986) *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yay., İstanbul.

Kahraman H.B. - Keyman E.F. (1998) "Kemalizm, Oryantalizm ve modernite" *Doğu Batı*, sayı 2.

Kurtoğlu, Zerrin (1999) *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul.

Gökberk, Macit (1983) "Macit Gökberk'le söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı* içinde, TDK Yay., Ankara.

Özlem, Doğan (2001) "Felsefe geleneği ve aydınımız", *Cumhuriyet Döneminde Türkiyede Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* içinde, der. B. Çotuksöken, T.F.K. Derneği, Ankara.

Sadipo, J. Olu (1987) "Sömürge öncesi Afrika'da felsefe", *Felsefe Dergisi*, sayı 4.

Turner, Bryan S. (1989) *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul.

Žižek, Slavoj (2003) *Kırılgan Mutlak*, çev. Mehmet Öznur, Encore Yay., İstanbul.

Şeyla Benhabib'le yurttaşlık, eleştirel teori ve modernleşme üzerine söyleşi

*Serdar Tekin**

1950 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Şeyla Benhabib, Amerikan Kız Koleji'ni bitirdikten sonra yüksek öğrenimini ABD'de sürdürdü. Felsefe doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Benhabib, 1991-1993 yılları arasında New School for Social Research'te ve 1993-2000 yılları arasında Harvard Üniversitesi'nde ders verdi. 2001'den bu yana ise Yale Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde çalışıyor.

Günümüzün en önemli siyasal düşünürleri arasında yer alan Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia* (1986) ve Türkçe'ye *Modernizm, Evrensellik ve Birey* diye çevrilen *Situating the Self* (1992) adlı ilk eserlerinde eleştirel teoriyi güncel sorunlar ışığında yeniden yapılandırmaya ve onun evrenselci mirasını, feminizmin, komünitaryanizmin ve postmodernizmin talepleriyle telif etmeye yöneldi. Benhabib'in eleştirel teoriyle ilgili çalışmalarını, Arendt'in siyasal düşüncesini ve özellikle moderniteyle ilişkisini tartıştığı *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) izledi. Benhabib, *Transformations of Citizenship* (2001) ve *The Claims of Culture* (2002) başlığıyla yayınlanan daha yakın tarihli çalışmalarında ise küreselleşme, yurttaşlık ve kültürel kimliklerle ilgili sorunlara odaklanıyor.

* * *

ST: İsterseniz 'Dünya Sorunları Karşısında Felsefe' konulu 21. Dünya Felsefe Kongresi'ni anarak başlayalım. Siz, Türkiye'nin ilk kez ev sahipliği yaptığı bu kongrede 'Demokrasi ve Demokrasinin Geleceği: Yurttaşlık ve Sivil Toplum' konulu sempozyuma davetliydiniz. Sunduğunuz bildiride günümüzün liberal demokrasilerini derinden etkileyen bir krizin, yani ulus-aşırı düzlemde ortaya

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

çıkan adalet krizinin altını çizdiniz. Bu, hiç kuşkusuz, çağımızın önde gelen düşünürlerini meşgul eden bir sorun, örneğin John Rawls'un veya yine bu kongrenin davetlileri arasında bulunan Jürgen Habermas'ın ele aldıkları bir sorun. Bununla birlikte, sizin çözümlemeniz, Rawls'dan ve Habermas'tan farklı olarak, 'halkların yasası' veya 'uluslararası hukuk' üzerinde değil, fakat 'yurttaşlık' kategorisi üzerinde yoğunlaşıyor. Neden yurttaşlık? Ya da şöyle sorayım: Neden hukuksal olmaktan ziyade siyasal bir kategori üzerinde durmayı tercih ediyorsunuz?

Benhabib: Yurttaşlık kavramı üzerinde durmakla, içinde bulunduğumuz dönüşümün çeşitli boyutlarını daha iyi çözümleyebiliriz diye düşünüyorum. Gerek 'halkların yasası' gerekse 'uluslararası hukuk' kavramları nesnel boyutta kalıyorlar ve bireylerin, yani kişinin kendisinin geçirdiği siyasal dönüşümleri yeterince analiz edemiyorlar. Şimdi, yurttaşlık kavramı meselenin hem nesnel hem de öznel veçhelerini yararlı bir şekilde biraraya getirebilen bir kavram. Gerçi benim yurttaşlık analizim, Habermas ve Rawls'la aynı düşünce çerçevesi içerisinde yer alıyor, yani kozmopolit adalet ilişkilerini araştırıyor. Fakat öyle sanıyorum ki, yurttaşlık kavramına odaklanarak toplumun kendisini dönüştürme konusunda sahip olduğu imkânları, yani kendisini yenileme imkânlarını daha iyi analiz edebiliyoruz.

Fakat bu noktada şöyle bir şey de söylemek isterim: Rawls'un analizi ile benim analizim arasında büyük ayrımlar var. Biliyoruz ki Rawls, *The Law of Peoples* adlı kitabında Kantçı düşünceden birçok noktada ayrıldı ve daha ziyade 'liberal milliyetçilik' diye adlandırılan bir tutuma doğru yöneldi. Rawls'un önerdiği projede, üzerinde durulan temel unsur birey veya kişi değil, fakat uluslar veya halklar. Birey, bu toplulukların bir üyesi olarak, bir bileşeni olarak ele alınıyor. Bu da uluslararası adalet ilişkilerinin yalnızca kolektif yapılar arasında tesis edilebileceği anlamına geliyor. Dolayısıyla, Rawls'un çizdiği çerçevede birey ile kolektif yapı arasındaki adalet ilişkileri göz önüne alınamıyor -ki tam da bu, Kant'ın 'kozmopolit adalet' dediği şey ve Kant *Ebedi Barış* adlı yazısında bunu üçüncü yasa olarak takdim ediyor. Şimdi Rawls, kendi metodolojik yaklaşımıyla Kant'tan büyük ölçüde ayrılmış durumda. Zira Kant, uluslararası adalet söz konusu olduğunda bireyin de adalet ilişkilerinin unsuru olduğunu ileri sürüyor. Fakat Rawls bireyi daha ziyade bir insan kitlesinin parçası olarak ele alıyor. Bu, beni ilgilendiren konular açısından verimli bir yaklaşım değil -ki mesela göçmenlik, mesela mültecilerin hakları ya da başka ülkelerden sığınma hakkı isteyen, yani mülteci olarak tanınmak isteyen insanların hakları... bu haklar Rawls'un analizinde yer almıyor. Şöyle de söylenebilir: Göç, iltica ve sığınma problemleri Rawls'un *The Law of Peoples* adlı kitabında ortaya çıkamıyor; çünkü Rawls kavramsal çerçevesini öyle kurmuş ki, uluslararası adalet sadece birbirleriyle çeşitli ilişkilerde bulunan uluslar veya halklar arasında gün-

deme geliyor. Kendi ulusu veya halkı tarafından ezilen ya da bir iç savaş sonucu ülkesinden ayrılmak zorunda kalan ya da siyasal veya dinsel baskı sonucu ülkesini terk etmek zorunda kalan insanların durumunu ve böylesi durumların yol açtığı adalet problemlerini Rawls yeterince analiz edemiyor.

Benim yurttaşlık konusundaki çalışmalarım ise şu sorunlara odaklanıyor: Birtakım insanların yurttaş olarak tanınmalarını sağlayan koşullar nelerdir? Diğerlerinin ulusun dışında konumlandırılmaları, yani yurttaş olarak tanınmamaları hangi nedenlerden ileri geliyor? Yani ulusların birtakım bireyleri, birtakım grupları yurttaş olarak tanımlaması, buna karşılık başka birey ve grupları dışlaması, marjinalize etmesi ve onlara tam yurttaşlık hakkı tanımaması hangi normatif anlayış çerçevesinde gerçekleşiyor?

ST: Evet, söz konusu sorunlar özellikle *Transformations of Citizenship* adlı çalışmanızın merkezinde yer alıyor. Bu kitapta mültecileri, sığınmacıları ve devletsiz kişileri *les sans papiers*, yani 'kağıtsızlar' diye adlandırıyorsunuz. Bu terim, doğrudan doğruya, Fransız Devrimi arifesinde yoksul halkı kast etmek için kullanılan ve 'külotsuzlar' anlamına gelen *les sans culottes*u çağrıştırıyor. Sizce bugün 'külotsuzlar' yerine 'kağıtsızlar'dan söz edilmesi, sosyal sorunun mahiyetinde meydana gelen bir dönüşüme mi işaret ediyor?

Benhabib: Bu çok ilginç bir soru ve gerçekten düşündürücü. Çünkü ben bu insan gruplarının, yani mültecilerin, sığınmacıların ve devletsiz kişilerin analizini yaptığımda, toplumsal dönüşüm sorununa pek ilgi göstermiyordum. Benim bu grupları seçmemin nedeni, söz konusu grupların durumunu çözümleyerek ulus-devletin paradokslarını daha iyi anlayabileceğimiz düşüncesiydi. Bilhassa küreselleşme çağında, ulus-devletin gerek zaafları ve gücü, gerekse geleneği ve imkânları bu insan grupları üzerinde durularak daha iyi analiz edilebilir diye düşünüyordum. Ben bu grupları, bir devrimci kadro olarak ya da toplumu değiştirebilecek bir kadro olarak açıkçası düşünmemiştim.

ST: Elbette. Zaten kitabınızda bir kişinin 'kağıtsız' kalmasının bir tür 'sivil ölüm' anlamına geldiğini söylüyorsunuz. Dolayısıyla 'kağıtsızlar', toplumu dönüştürebilecek bir güç taşımaktan uzaklar. Ancak, onların durumu sosyal sorunun bugünkü görünümü açısından bize ne söylüyor?

Benhabib: Şimdi, pek çok toplum, pazar hayatını, iktisadi hayatını giderek artan bir biçimde illegal mültecilik üzerine kuruyor. Belki bu Türkiye'de o kadar yaygın olarak görülen bir olay değil, fakat gerek Avrupa ekonomisinde gerek Amerikan ekonomisinde var bunun örnekleri; sözgelimi Avrupa'da İspanya, ABD'de ise California bunun iyi bilinen örnekleri. Söylemek istediğim, ileri kapitalist ekonomilerin bazı bölgelerde illegal göçmen kuvveti üzerine ku-

rulmuş olduğu. Dolayısıyla 'kağıtsızlar'ın bazı bölgelerde kapitalist ekonomiyi gizil olarak besledikleri ve bu sayede belli bir refah sağlayabildikleri görülüyor. Bu bakımdan da küresel ekonominin kendi çelişkilerini daha iyi anlayabiliriz diye düşünüyorum. Şöyle ki, küresel kapitalizm ile ulus-devlet oluşumları arasında bazı çelişkiler ortaya çıkıyor; çünkü küresel kapitalizmin gelişmesi açısından belki uluslararası bir göçmenlik hakkı veya sınırların kaldırılması düşünülebiliyor. Yani 'sınırların olmadığı bir dünya'. Bu şiarı kapitalistler de destekliyor, çeşitli ilerici düşünürler de destekliyor –elbette farklı bakış açıları çerçevesinde.

ST: Yine de, yoksulluk ve eşitsizliğin giderek artması söz konusu. 'Refah şovenizmi' diye adlandırabileceğimiz bir fenomen, yalnızca Kuzey ve Güney, Batı ve Doğu arasına bir set çekmekle kalmıyor, fakat kendisini bizzat siyasal toplulukların bünyesinde de gösteriyor. Bourdieu'nün söylediği gibi, refah şovenizmi, kamusal alan fikriyle ilintili tüm evrensel değerlere ev sahipliği yapan kolektif kurumları tahrip ediyor. Bu, hiç kuşkusuz, deliberatif demokrasi açısından ciddi bir tehdit. Bu meydan okumaya nasıl bir karşılık verilebilir?

Benhabib: Şimdi bu soru bizi tekrar iktisat konusuna yöneltiyor, yani küreselleşme içerisindeki eşitsizlik ilişkilerini ele almamızı gerektiriyor. Bence küreselleşme olayı şunu gösterdi ki, 1960 ve 70'lerde çok yaygın olan merkez ve çevre analizi, anti-emperyalist analiz artık geçerli değil. Küreselleşme sürecinde çeşitli merkezlerin varolduğunu ve artık kapitalizmin merkezî olmaktan ziyade, çok-kutuplu bir biçimde işlediğini görüyoruz. Kapitalist ekonomi ulus-devletlerin üzerinde bir ağ yaratıyor. Bu koşullar altında, küreselleşmenin getirdiği en büyük çelişkilerden biri de yerel seçkinlerin artık kolaylıkla belli bir küresel pazarın, yani küresel ekonominin parçası haline gelebiliyor olmaları. Diyelim ki Hong Kong gibi bir şehirde veya birçok başka yerde, yerel seçkinlerin küresel pazara ve küresel şirketlere iş yaptığını görüyoruz. Bu şekilde küreselleşme süreci yerel seçkinler ile yerel halk arasındaki sorumluluk ilişkilerini ve ulus-devletin getirdiği çerçeveyi sarsıyor. Bu, bilhassa azgelişmiş ülkeler için çok önemli bir sorun. Mesela Brezilya'da, Brezilya şehrinde yerel elitlerin kendilerini halktan korumak için özel güvenlik birimleri kurdukları söyleniyor. Aynı seçkinler öyle korunaklı mekânlarda yaşıyorlar ki, bu mekânlar surlarla çevrilmiş bir biçimde yoksul halktan ayrılıyor. Yani bir taraftan kendisini küreselleşmiş ekonomiye bağlayan bir sınıf, öte yandan da gerçekten yoksul insan kitleleri görülüyor çeşitli ülkelerde. Şu çok açık: Küreselleşme denilen olay, ulusal dayanışmayı çözüyor veya sarsıyor.

ST: Peki eşitsizliğin derinleşmesi yönündeki bu eğilim, küresel düzlemde nasıl engellenebilir?

Benhabib: Bunun önüne geçebilecek kuruluşlar henüz ilerici düşünce ortaya koyabilmiş değil. Fakat görüyoruz ki G-7'lerin, DTÖ'nün, IMF'nin bütün toplantılarında boy gösteren bir küreselleşme karşıtı hareket başladı. Bu hareket sorumluluk talep ediyor; yani, alınan iktisadi kararların neden alındığı, hangi şekilde alındığı ve kimler tarafından alındığı gibi konularda bir sorumluluk çerçevesi yaratmak istiyor. Bence bu çok önemli. Çünkü artık hepimiz sosyalizm denilen iktisadi projenin her şeyi çözen bir anahtar olmadığını biliyoruz. Yani sosyalizmin iktisadi açıdan çok büyük eksiklikleri olduğu ortaya çıktı ve hepimiz şu ya da bu şekilde pazar mekanizmasını kamu refahı için kullanmak zorunda kaldık. Buna iktisatta 'kamusal fayda yaklaşımı' (*public goods approach*) deniliyor. Evet, pazar her şeyi yeterince dağıtabilen bir mekanizma değil, fakat kolaylıkla aşabileceğimiz bir mekanizma da değil. Küreselleşmiş kapitalizmin karşısına artık sosyalist iktisatı örnek ve taslak olarak getiremiyoruz. Gördük ki devlet-güdümlü ekonomide gerçekleştirilen deneyimler, yani gerek eski Sovyetler Birliği'nde gerekse Orta ve Doğu Avrupa'da gerçekleştirilen deneyimler başarılı olamadı. Bu bakımdan, daha yeni bir iktisadi modelin ortaya konması gerekecek ve bu model de, öyle zannediyorum ki, pazarı bazı şekillerde bir dağıtım mekanizması olarak kullanacak, fakat bazı şekillerde de kullanmayacak. Benim öngördüğüm model böyle bir 'kamusal fayda esasına dayalı pazar yönelimi' (*public goods market orientation*) gibi bir şey. Yani sosyal demokrat ve pazarı da kontrol eden bir yaklaşım.

ST: Düşüncenizin felsefi temellerine dönecek olursak, ilk kitabınız *Critique, Norm, and Utopia* eleştirel teorinin bir yeniden değerlendirilmesiydi. Ardından, Aydınlanma düşüncesinin evrenselci mirasını komünitaryanizm, feminizm ve postmodernizmle diyaloğa girerek savunmayı, kendi deyişinizle "Aydınlanma'nın bize sunduğu ilkelerin eleştirel bir şekilde yeniden yoğurulması"nı amaçlayan *Situating the Self* geldi. Nitekim bu kitap, *Modernizm, Evrensellik ve Birey* adıyla Türkçe'ye de çevrildi. Çalışmanızı eleştirel teoriye eleştirel bir katkı olarak tarif edebilir miyiz?

Benhabib: Tabii. Bence bu çok yerinde bir terimdir benim kendi çalışmamı anlatmak açısından. İlk çalışmalarımda -özellikle *Modernizm, Evrensellik ve Birey* kitabında- yapmak istediğim şey, eleştirel teorinin, yani klasik eleştirel teorinin ele almadığı bir takım sorunlara değinmekti. Biliniyor ki klasik eleştirel teori veya Frankfurt Okulu'nun teorisi bir Marksizm eleştirisi sonucunda gelişmişti. Fakat bu Marksizm eleştirisi, sonuç olarak, bazı açılardan hâlâ klasik Marksist teoriye bağlı kalıyordu. Öyle ki, eleştirel teori kendi normatif temellerini, yani kendisinin bir toplum eleştirisi ortaya koymasını mümkün kılan ölçütleri hiçbir zaman yeterince analiz etmemişti.

Marksizm toplumdaki çelişkilerin belli bir şekilde ilerici bir sonuca doğru

yol alacağını varsayar, yani toplum kendi bünyesi içinden ilerici sonuçlar çıkaracaktır. Tabii Frankfurt Okulu gerek İkinci Dünya Savaşı'nın gerekse Holocaust'un sonrasında bütün bu ilerici umudunu kaybediyor. Fakat ilerici umudunu yitirdiğinde bunun yerine geçen şey, bilindiği gibi bir negatif teori, yani Adorno'nun geliştirdiği belli bir kültür pesimizmi oluyor -ki bu kültür pesimizmi ile toplumu değiştirmek için mücadele eden ilerici güçler arasında bir ilişki kurmak bundan böyle mümkün olmadı. Yani Habermas'ın dediği gibi, Adorno'nun çalışmasında eleştirel teori estetik teori haline geldi ve belli bir şekilde toplumun ve siyasetin çelişkilerini ele almaktan uzaklaştı. Şimdi, bu problematik benim çalışmalarım için de bir başlangıç noktası teşkil ediyor. Yani ben, bu problematikten hareketle çeşitli normatif felsefelerin eleştirisine yöneldim -liberal ahlâk felsefesinin, komünitaryanizmin ve diğerlerinin. Ve bir açıdan da kadın sorununu, yani toplumsal cinsiyet sorununu eleştirel teorinin bir parçası olarak gündeme getirdim. Şöyle de söylenebilir: Klasik Frankfurt Okulu aynen Marksizmde olduğu gibi devrimci özneyi yeterince analiz etmiyordu ve bilhassa kadın sorunu hiçbir şekilde tematize edilmiyordu.

ST: Kant ve Hegel arasındaki gerilimin eleştirel teoriye verimli bir felsefi zemin sağladığı yaygın olarak kabul ediliyor. Bununla birlikte, Habermas'ın özellikle geç dönem çalışmalarında iki önemli uğrak görüyoruz: Kantçı dönüş ve linguistik dönüş. Bu uğraklar aynı zamanda sizin felsefi yöneliminizi de karakterize ediyor. Sorum şu: Özgürleşim (*emancipation*) temasına ne oldu? Eleştirel teorinin bu merkezî meselesi iletişimsel paradigmada nasıl bir konum işgal ediyor?

Benhabib: Evet, çeşitli dönüşümler oldu burada. Gerek Kantçı dönüş, gerekse linguistik dönüş ve eski özgürleşim kavramının bir yerde ikinci plana düşmesi. Bence şunu açıkça söylemek gerekiyor: Radikal toplum dönüşümünün bir kavramı bu özgürleşim. Dolayısıyla bugünkü şartlar altında özgürleşimin anlamını düşünmek kolay değil. Bana kalırsa, bunun anlamını bir şekilde demokrasi projesi çerçevesinde düşünmeye zorlanıyoruz. Kanımca en önemli -eski Frankfurt Okulu'na nazaran en önemli- değişiklik de buradan ileri geliyor: Özgürleşim hareketleri artık sadece iktisat analizleri sonucu ortaya çıkacak hareketler olarak değil, daha çok demokratik kamu alanında çeşitli hakları isteyen, çeşitli talepleri dile getiren insan kitlelerinin hareketleri olarak anlaşılıyor. Öyle sanıyorum ki, önümüzdeki yıllarda gösterilmesi gereken çaba, bir yerde, sosyal teori ile normatif siyasal teoriyi daha iyi bir şekilde biraraya getirmeye yönelik olmalıdır.

ST: Gerçi eleştirel teori açısından önümüzdeki dönemin ana gündemi hukuk refleksiyonu olacak gibi. Habermas son büyük eseri olan *Faktizität und*

Geltung'da hukuku, ahlâk ve siyaseti biraraya getiren asli dolayım olarak takdim etti. Daha genel bir bağlamda, siz de hak dili çerçevesinde konuşan bir düşünür olarak tanımıyorsunuz. Hukuk üzerine refleksiyonun eleştirel teorinin geleceğinde ayrıcalıklı bir yeri olacağını düşünüyor musunuz?

Benhabib: Eğer demokratik dönüşüm bugün eleştirel teorinin kaçınılmaz bir parçası ise, mutlaka hak ve hukuk analizleri de eleştirel teorinin kaçınılmaz bir parçası olacaktır. Fakat şunu da söylemek gerekiyor: İlk soruya verdiğim yanıttan da belli olacağı gibi, karşı karşıya kaldığımız küreselleşme dinamiğinin motoru halen dünya iktisatıdır. Yalnızca, bu motorun geliştirdiği ilişkileri artık eski Marksist modellerde olduğu gibi indirgemeci bir şekilde analiz edemeyiz ve etmemeliyiz. Sadece iktisatın getirdiği dönüşümden hareketle gerek toplumu, gerek kültürü ve gerek siyasi yapıları çözümleyemeyiz. Daha çeşitli, daha çok unsurlu modelleri kurmamız gerekecek ve bir yerde hem siyasi kuruluşların hem de kültürün kendi otonomilerini, yani iktisat karşısındaki göreli otonomilerini anlamak gerekecek. Ben, küreselleşme olayını iktisat seviyesinde değil de gerek hukuk gerekse siyasi dünyayı yeniden örgütleme seviyesinde ortaya attığı problemler açısından analiz ediyorum. David Held'in dediği gibi küreselleşmenin ortaya çıkardığı en önemli sorunlardan biri de 'küresel yönetişim' (*global governance*). Bu mesele ilerici, kozmopolit adalet projeleri için son derece önemli bir nitelik taşıyor. Ve söz konusu kozmopolit adalet projelerinin de hak ve hukuk açısından analiz edilmesi gerekiyor. Fakat bunun iktisadi analizi yersiz kıldığına da inanmıyorum; aynı şekilde, sadece iktisadi analiz açısından küreselleşme olayını yeterince anlayabileceğimizi de sanmıyorum. Dediğimiz gibi, şimdi karmaşık bir eleştirel model ortaya koymak durumundayız. Yani hem 'sistem'i hem de 'yaşam dünyası'nı kapsayan bir model... Sistem küresel iktisat olmasına rağmen, bunun yaşam dünyası üzerindeki etkilerini çeşitli biçimlerde çözümlememiz gerekecek.

ST: Son olarak Türkiye'ye dönelim isterseniz, Türkiye'nin modernleşme pratiğine. Özellikle son yirmi yıl içerisinde Türk modernleşmesi farklı bakış açılarından ortaya konan eleştirel değerlendirmelere konu oldu. Bu değerlendirmelerin üzerinde durduğu önemli noktalardan biri de Türk ulusal kimliğinin bir yandan siyasal-hukuksal yurttaşlık kategorisine, diğer yandan da özcü-organik bir ulus anlayışına atıfta bulunan çift uçlu yapısıydı. Evrenselci 'cumhuriyet' fikri ile tikelci 'ulus' fikri arasındaki gerilimi Türkiye örneğinde nasıl değerlendiriyorsunuz?

Benhabib: Bence Türkiye'de görülen cumhuriyetçi ve milliyetçi boyutlar arasındaki çelişkiler ulus-devletin içeriğini tanımlayan çelişkiler. Türkiye modernleşmesi devlet öncülüğünde gerçekleştirilen bir modernleşme pratiği oldu-

ğu için, bu çelişkiler Türkiye'de başka anlamlar da kazanabiliyor. Yani şunu demek istiyorum: Kemalist ideoloji devleti kullanarak modern bir sivil toplum yaratmaya çalıştı; dolayısıyla Türkiye'deki ulus-devlet, modernleşme sürecinde olan bir sivil toplumun bünyesinden doğmadı. Fakat gerek askerî gerekse bürokratik seçkinler modernleşmeyi yukarıdan inme bir şekilde sivil topluma getirdiler. Bu belli bir tarihsel çabaydı, tarihsel bir deneydi. Bugün tabii Kemalizm çok çeşitli şekillerde eleştiriliyor, fakat buna rağmen bu deneyin de tarihsel koşullarını unutmamak gerekir. Bir yerde, öyle zannediyorum ki, bütün yanlışlıklarına, bütün zorlamalarına rağmen, Kemalizm Türkiye açısından başarılı bir modernleşme modeli olarak önümüzde duruyor. Kemalizme yönelik eleştirilerin son yıllarda yoğunluk kazandığını biliyorum. Hem İslâmcı düşünürler hem postmodernler Kemalizmi eleştirdiler. Fakat bence Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş ve Türkiye'de modern bir sivil toplum yaratma çabası gayet ilginç, gayet önemli bir tarihsel çabaydı. Bunu tekrarlamak, bunu başka ülkelerde yinelemek pek mümkün olmadı. Kemalizmi taklit etmeye çalışan bir takım hareketler, mesela Mısır'da Nâsırizm ya da Irak'taki Baas hareketleri -ki bunlar belli bir açıdan daha şovenist bir milliyetçi renge sahipti- evet bu hareketler başarılı olamadılar. Kaldı ki bunlar, Aydınlanma geleneğine yeterince sadık hareketler de değillerdi.

Şimdi, Türkiye'deki bu cumhuriyetçi ideal ile milliyetçi idealler arasındaki çelişki... Daha çoğulcu bir yurttaşlık anlayışına doğru gitmemiz gerekiyor. Öyle zannediyorum ki, Türkiye demokrasisi olgunlaştıkça etnik, kültürel ve linguistik çoğulluk Türkiye devleti için bir tehdit ya da bir sakınca olmayacaktır. Liberal yurttaşlık anlayışı içinde, sivil toplumda pek çok kuruluş, pek çok örgüt değişik kişilik anlayışlarını ve kişinin benliğinin değişik boyutlarını biraraya getirebilir. Bakın, ben bunu sadece Türkiye'deki Kürt sorunu açısından ele almıyorum. Size kendi hayatımdan da bir örnek vereyim. Biliyor veya bilmiyor olabilirsiniz, ben Musevi kökenliyim. Yani ben Türkiye yurttaşı olarak doğdum ve büyüdüm; kendi kültürel benliğim veya belli bir yerdeki kültürel benliğim ise Seferad Yahudisi olmaktı. Şimdi, benim gençliğimde, 1960 yıllarında gittiğim okullarda, diyelim İngiliz Kız Ortaokulu ve Amerikan Ortaokulu'nda, bir taraftan çok kozmopolit, çok çoğulcu bir anlayış vardı. İstanbul gibi çevrelerde hepimiz, Musevi, Ermeni, Rum, Hıristiyan pek çok insan biraradaydık ve çocuk olarak, genç insanlar olarak bu bizim için bir çelişki yaratmazdı. Fakat, buna rağmen, örneğin okulda öğretmenlerimizden çekindiğimizi ve kendimizi bir şekilde ikinci sınıf yurttaş olarak hissettiğimizi hatırlıyorum. Bilirdik ki, hani bir yerde, "siz zaten tam Türk değilsiniz" diye bir şey söylenebilecekti bize. Türkiye yurttaşı olmamıza rağmen -üstelik bizim ailelerimiz de aşağı yukarı 1453 yılında, yani 550 yıl önce İspanya'dan İstanbul'a gelen ailelerdi- hâlâ bizim içimizde bir korku vardı, biz zaten Türk değilmişiz diye. Şimdi, bu önemli bir çelişki tabii. Şunu demek gerekiyor: Türkiye yurttaşıyız ve bu yurttaşlığın

yarattığı bir kamusal yaşantı, kültürel bir yaşantı da var, değil mi? Neden etnik kişiliğimizin kökeni bizim Türkiye yurttaşı oluşumuza halel getirsin? Türkiye'de hâlâ ulusal şovenizmden kurtulup, çoğulcu ve liberal bir yurttaşlık düşüncesine geçiş yapılmadı. Dediğim gibi, hepimiz bunu Kürt sorunu açısından çok iyi biliyoruz. Fakat sadece Kürt sorunu değil, daha başka azınlıklar açısından da bu çelişkiler, milliyetçilik ile cumhuriyetçi yurttaşlık kavrayışları arasındaki çelişkiler var. Öyle zannediyorum ki, dediğim gibi, Türkiye demokrasisi ilerledikçe ve olgunlaştıkça, Türkiye yurttaşı olan insanlar kendi etnik, dinî ve kültürel ayrımlarını yurttaşlıkla çelişik birer boyut olarak değil de, onu zenginleştiren ona farklılık kazandıran birer boyut olarak göreceklerdir.

ST: Katı sekülarizasyon uygulamaları Türk modernleşmesine ilişkin tartışmanın bir diğer önemli boyutu. Sekülarizasyon başlığı altında geleneğin tahrip edilmiş olmasının, Türkiye toplumunun kültürel yeniden üretim kapasitesini, dolayısıyla modernliği yerel formlarda yeniden üretme kapasitesini zedelediği yaygın olarak ileri sürülüyor. Bu konudaki gözleminiz nedir?

Benhabib: Türkiye'deki laiklik, sekülarizm sorunu... Bence Türkiye toplumu kesinlikle sadece din boyutu ile, yani sadece İslâm boyutu ile tanımlanamaz. Bunu şöyle söylemek istiyorum: Türkiye tarihinde ve Türklük anlayışında o kadar çeşitli kültürel tarihler ve o kadar çeşitli kültürel gelenekler biraraya gelmiştir ki, sadece Türkiye'de bu tepeden inme sekülarizmin toplumun kültürel yeniden üretim kapasitesini zedelediğine hiçbir biçimde inanmıyorum. Bakın, bunu anlamanın en iyi yolu edebiyat, sanat, şiir ve müzik alanlarına bakmaktır. Kendisini kültürel olarak yenileyemeyen bir ülke bu alanlarda yapıt veremeyen, herhangi bir başarı ortaya koyamayan bir ülkedir. Bence bu Türkiye için kesinlikle söylenemez. Son 30 veya 40 yılın Türkiyesi içinse hiç söylenemez. Türkiye'nin gerek edebiyat açısından, gerek sanat açısından, gerek müzik açısından öylesine büyük bir çabası ve hamlesi var ki... Alın mesela, roman alanında Orhan Pamuk'u; orada görüyorsunuz ki bu toplumun kendisini kültürel olarak yenileme kapasitesi sadece din ve devlet arasındaki bir çelişkiden hareket etmiyor. Bence bu çok önemli. Zira Türkiye'nin gerçekten çok zengin bir kültür tarihi var. Anadolu'yu ele alırsanız, gerek Hitit tarihi, gerek Osmanlı tarihi, gerek Yunan tarihi... Çeşitli tarih ve kültürlerin biraraya geldikleri bir yaşantı boyutu bu.

Ancak şunu da söylemek gerekir, sadece Türkiye açısından değil, fakat bütün İslâm dünyası açısından bir kriz söz konusu. Bilhassa 11 Eylül'den sonra bu olayı çok yakından izledik ve üzerine düşündük. Bence kriz şu... Batı'da Hıristiyan düşüncesi 200-300 yıl bilim düşüncesiyle ve Aydınlanma felsefesiyle savaştı. Unutmayalım ki Katolik Kilisesi, Galileo'yu ölüme mahkum etmişti. Kilise, dünyanın güneş etrafında döndüğünü ve dünyanın yuvarlak olduğunu kabul

etmedi. Yüzyıllarca süren bir çaba bu. Dinsel düşünce ile Aydınlanma düşüncesi ve bilimsel düşünce arasındaki çelişki... Dinin yeri nedir, bilimin yeri nedir ve insanoğlu bunları nasıl biraraya getirebilir? Şimdi, Yahudiliği ele alırsanız, Yahudi düşüncesini de ele alırsanız, mesela 18. yüzyılda Almanya'da Kant ile Yahudi bir düşünür olan Moses Mendelssohn arasında birtakım tartışmalar olduğunu görürsünüz. Aydınlanma düşünürleri, Yahudilerin Aydınlanma'ya nasıl katılacağını soruyorlar. Zira o dönemde Yahudiler, Avrupa halkları içerisinde en geri kalmış kitle olarak görülüyor. Moses Mendelssohn'un cevabı şöyle: "Biz Aydınlanma düşüncesini kendi kültürümüz çerçevesinde kendimizin kılmak zorundayız". Ve bundan sonra görüyoruz ki, bir yüzyıl içinde Aydınlanma ile Yahudi benliği arasında ortaya çıkan birleşme dünya kültür tarihinin en ilginç sentezlerinden birini yaratıyor. Freud'dan Wittgenstein'a kadar, Adorno, Lukacs, Horkheimer'a kadar bu çabayı görüyoruz. Bence İslâm düşüncesinde de Aydınlanma felsefesiyle bir yüzleşme olması gerekiyor, bir senteze varılması gerekiyor. Yani İslâm düşüncesinin kendi içinden bir dönüşüme uğraması gerekiyor. Bir anlamda, İslâm'ın kendi aydınlanma çağını geçirmesi gerekiyor. Bu tipte çabalar olmuştur İslâm düşüncesinde, hepimiz biliyoruz, mesela sufizm belli bir biçimde bununla baş etmeye çalışmıştır. Fakat öte yanda da büyük bağnazlıklar ortaya çıkmıştır. Mesela Mısır'da Seyyid Kutub. Usame Bin Ladin'in hocalarından olduğu da söylenen Seyyid Kutub ilk başta felsefe okuyor Fransa'da, Nietzsche ve Heidegger'le ilgileniyor. Ardından Amerika'ya gidiyor. Ama modernliğe karşı korkunç bir tepki gösteriyor; eğer modernlik ABD ise kahrolsun bu modernlik diyor ve müslümanlar açısından tek kurtuluş şansının cahiliye diye anılan dünya görüşünden İslâm'a dönüş olduğunu ileri sürüyor. Bence o anda, Seyyid Kutub dogmatik bir düşünür. Yani, Aydınlanma ile, modernleşme süreci ile gerçek bir yüzleşme yaşamadan, bir hesaplaşmaya girişmeden İslâm'a dönüyor, bağnaz bir İslâm anlayışına doğru gidiyor.

Türkiye'de bu konuda biraz daha çaba gösterilirse, yani gerek İslâmcı taraf gerekse laik taraf daha ılımlı olarak bu olaya yaklaşırsa bir diyalog başlatmak mümkün olacak. Ve Türkiye aşağı yukarı çoğunluğu müslüman olan tek demokratik ülke olduğu için bu diyaloğu bence başlatabilir. Çünkü, Türkiye'nin kültürel, toplumsal ve siyasal kurumları güçlü. Şu anda bunu başlatabilecek başka ülke görmüyorum ben.

ST: Bu son tespitinizden hareketle Türkiye ve AB arasındaki ilişkilere de değinebiliriz belki. Biliyorsunuz, Türkiye'nin AB adaylığı her iki tarafta da ciddi tartışmalara yol açtı ve halen sürüyor bu tartışmalar. Türkiye toplumunun ağırlıkla müslümanlardan oluşması AB için adı konmamış bir sakınca gibi görünüyor. Buna karşılık Türkiye Cumhuriyeti de kendi egemenlik haklarının sınırlanması konusunda son derece tedirgin. İki tarafın durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?

Benhabib: Türkiye ile AB arasındaki ilişkiler her iki taraf için de çetrefil ilişkiler. Gerçekten Türkiye'nin adaylığı sırasında ortaya çıkan tartışma bir yönüyle AB'nin kendi zaaflarını gösterdi. AB'nin ileri sürdüğü Kopenhag kriterleri, yani birliğe katılmak için ileri sürdüğü kriterler, şimdiye kadar tamamen siyasi, iktisadi ve laik kurumsal kriterlerdi. Fakat, birdenbire görüldü ki, gerçekten Avrupa'nın kendi içinde de pek çok şovenist var; yanı sıra, AB'nin anlamı üzerine düşünmemiş olan büyük bir kitle var. Bence sorun sadece Türkiye'nin adaylığı değil, sorun aynı zamanda AB'nin kendi niteliğini de anlayabilmesi. Önümüzdeki iki yıl içinde Avrupa'da tekrar din ve devlet ilişkileri üzerine büyük bir tartışma olacak ve bu konu ele alınacak.

Türkiye içinse AB bir taraftan çok önemli, çünkü AB'ye giriş Türk toplumunun modernleşme sürecini ve kendi kendisini yenileme sürecini gerçekten hızlandırıyor. Fakat öte yandan, siyasi açıdan, özellikle dışişleri siyasası açısından Soğuk Savaş'tan bu yana, yani 1950'li yıllardan beri biliniyor ki, Türkiye bağımsız bir dış siyaset gütmüştür. Hatta İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin Almanya'ya karşı bağımsızlığı ve bu kez Almanya'yla müttefik olarak savaşa girmek istememesi en önemli ve akıllıca verilmiş olan kararlardan biridir. Yani, İsmet İnönü'nün o zaman verdiği bir karar, Edirne'de sınırı kapatması ve Alman askerine, Hitler Almanyası'na "biz sizinle savaşa katılmıyoruz" demesi, Türkiye açısından son derece hayırlı oldu. Bu şekilde, ülke parçalanmaktan korundu. Evet, dış siyaset açısından Türkiye'de önemli bir bağımsızlık geleneği var. Sorun şu: Bu bağımsızlık geleneği AB çerçevesi içerisinde nasıl korunabilir? Üstelik bugünlerde Ortadoğu'da olup bitenleri, Irak'taki savaşı ve ABD'nin Ortadoğu'da yarattığı krizi göz önüne aldığımızda, ABD ve Türkiye arasındaki ittifak ilişkilerini göz önüne aldığımızda, Türkiye nasıl bir bağımsız dış siyaset güdebilecektir? Bu bence çok zor bir soru. Ve hakikaten Irak savaşından beri gittikçe karıştı ortalık. Kanımca, eğer Türkiye 2004 yılında AB ile adaylık görüşmelerine başlarsa, Türkiye'nin AB içinde yeni bir dış siyaset anlayışının yayılmasına büyük katkısı olacaktır. Zira, AB Türkiye'yi dışladığı takdirde kendisi ile müslüman ülkeler arasında büyük bir çelişki yaratmış olacak. Öte yandan, Türkiye AB'ye girdiği takdirde, Türkiye'nin gerek NATO'daki konumu, gerek ABD ile olan çok özel ilişkileri bir şekilde sarsılabilir. Umarım, önümüzdeki başkanlık seçimleri sonucu ABD'de yönetim değişir ve yeniden Atlantik İttifakı'na yönelebilen bir hükümet işbaşına gelir -ki böyle olursa, Türkiye için de dışişleri açısından AB'nin parçası olmak belki daha kolay olacaktır.

Nietzsche ve Heidegger Türkçe'nin evinde: Farklı dilde aynı metafizik*

*Hasan Ünal Nalbantoğlu***

Nietzsche'nin de Heidegger'in de modern Türkçe'ye çevrilişi hiç kuşkusuz Osmanlı'nın son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 'çağdaşlaşma' çabasında birbirini izleyen değişim ve dönüşüm evrelerine damgasını vuran ekonomik, siyasi ve kültürel etkenler ışığında düşünülmelidir. Toplumumuzun 'modernlik' deneyimini belirlemiş bu küresel ve yerel etkenler ne denli önemli olursa olsun, bu etkenlerin farklı zamansallıklarını düzleyiveren, tekdoğrusal zaman algısı üzerine kurulu tarihbilim anlatılarıyla bu süreci açıklama çabalarında hep eksik bir şey var gibi gelmiştir bana. Öte yandan, bu 'çağdaşlaşma' süreci içinde günümüzde ivmesi giderek artmış bir çeviri faaliyeti var ve Nietzsche ile Heidegger gibi sıradışı ve zorlu iki düşünürü dilimize buyur etme çabası da özellikle son on yılda benzer bir ivme sergiliyor. Bırakalım çoğu çevirinin yetersizliğini, tersi doğru bile olsaydı hangi doğrusal-tarih kesitinde olursa olsun, çevirmenin yabancı dilde ve Türkçe'de yetkinliği ötesinde felsefe bilgisi ve eseri çevrilen düşünüre özgü dil ve düşünüşe tam anlamıyla hakkını verdiği görülse bile sorun bitmiyor. Dolayısıyla, yabancı bir düşünürün dilimiz ve onun sarmaladığı düşünüş içine çekiliş, kabul görüş (ve umulur ki sindiriliş) sürecinin değişik evrelerinde rol oynayan türlü dinamikleri gözardı ederek meseleyi salt çevirmen ve yorumlayıcıların öznelliğiyle sınırlamak genelde içine düşülen bir hata olup, anlamlı

(*) Bu yazı ilk biçimiyle daha uzun ve ayrıntılı olarak İngilizce yazılmış olup, "Letting Nietzsche and Heidegger 'Dwell' in Turkish: Different *Sprache*, Same Metaphysics" başlığını taşımaktadır. Yazı hazırlanırken yakın, uzak çok dostun yardımını gördüm. Kimi benim kafama takılan bir Osmanlıca ya da Türkçe metni aradı buldu, arattı buldurdu; kimi bilmediğim kaynakları ya ödünç verdi, ya da kendinde yoksa dikkatimi onlara çekti. Bir kısmı da bu yazının İngilizcesini okuyup fikirlerini belirttiler. Burada hepsine teşekkür ediyorum; özellikle de şu kişi ve kurumlara: Yasin Aktay, Savaş Aktur, Ahmet Alpay Dikmen, Ali Ergur, Rasih Nuri İleri, Eyüp Ali Kılıçaslan, İstanbul'daki 'Tarih Vakfı' yetkilileri, Belkıs Ayhan Tarhan, Erdal Yavuz, Erdoğan Yıldırım.

(**) ODTÜ, Sosyoloji Bölümü.

bir tarih açıklamanın yolunu daha baştan tıkayan bir indirgemecilikten öteye gitmez. Sorun bununla kalsa gene iyi. Ya bir de onca yerleşik Nietzsche yorumunu tepelercesine, Nietzsche'yi gene kendi dili Almanca'da yepyeni biçimde konuşlandırıp (*Setzung*) konuşturan Heidegger[1] üzerinden giderek, hem Nietzsche hem de Heidegger'in bizzat kendisinin Türkçe'nin evine nasıl buyur edildiğini –ya da gerçekten edilip edilmediğini– düşünecek olursak? Düşünmeliyiz de.

Bu aşamada böyle bir denemeye yani örneğin Heidegger'in okuması üzerinden giderek hem onun hem de Nietzsche'nin Türkçe'de yer tutuşunun tarihini yazmaya girişmek fazla iddialı olurdu. Gene de hazretin çeşitli zamanlarda yeniden ve yeniden altını çizdiği ve en azından kendi sezenusuma hitap eden şu iki noktanın akılda tutulmasında yarar var:

Bunlardan birincisi, her çevirinin (*Übersetzung*) insanın aslında olmayan bir yurda/yuvaya dönüş çabası içinde yabancı olanla (*Fremde*)[2] karşılaşmak (*Auseinandersetzung*) olduğu ve kaçınılmaz olarak bir yoruma (*Auslegung*) dönüştüğü gerçeği.[3] Dahası bu yalnızca yabancı bir dilden çeviriler için değil,

---

1 Heidegger'in Nietzsche'yi konuşlandırışının en bariz örneği için bkz. *Nietzsche, I – II*, Fünfte Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1989 [1961]). İngilizce'de daha önce dört cilt çıkan, yakınlarda da iki cilt olarak yeniden basılan çeviri Heidegger'in Nietzsche üzerine Almanca'da çıkmış başka yazılarını da kapsamaktadır; bkz. *Nietzsche*, cilt I & II ve III & IV çev. David Farrell Krell (San Fransisco: Harper & Row, 1979-1987). Kendisinin bu konudaki en açık ifadeleri ise onun şu eserinde yer almaktadır: *Hölderlins Hymne "Der Ister" (GA53)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984 [1942]) *Hölderlin's Hymn "The Ister"* çev. William McNeill ve Julia Davis, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

2 Bu iddiayı Heidegger'in Hölderlin'in "Der Ister" (Tuna) ilâhisi üzerine yürüttüğü aynı 1942 seminerinde ileri sürdükleri ışığında da düşünmek gerekli. Seminerdeki iki başka sözcük de [*Wanderschaft* (yolculuk) ve *Ortschaft* (yer)] ancak Heidegger'in Aristoteles'in *êrgon* kavramı ile 'sanat çalışması' (*Kunstwerk*) üzerine tartışmasıyla içiçe düşünüldüğünde, çivisi hep çıkık kalmaya mahkûm bir dünyada 'öteki,' 'başka' olandan dolanarak 'yuvaya dönüş' yapmanın bir anlamı olabilir. Bu noktayı Heidegger şöyle açıyor: "Kendinde yuvaya dönüşün imlediği, epeydir ve belki de hiçbir zaman insan varoluşunun yuvada olmadığıdır; bu da, insanın yuva yerini gözardı ettiğine, onu kabul etmediğine, yadsıdığına, belki de yadsımak zorunda olduğuna işaret eder. Bu nedenle yuvaya dönüş başkalık içinden bir geçiştir." / "Dieses Heimischwerden im Eigenen schließt in sich, daß der Mensch zunächst und langehin und zuweilen für immer nicht heimisch ist. Und dies wiederum schließt ein, das der Mensch das Heimische verkennt und verleugnet und flieht, vielleicht sogar verleugnen muß. Das Heimischwerden ist so ein Durchgang durch das Fremde." M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister" (GA53)*: 60.

3 "Hakiki çeviri her zaman bir karşılaşma olup kendi olasılıkları ve sınırları vardır...Her çeviri yorumdur. Ve her yorumlayış çeviriştir...'Çevirme' dilin içinde bir tür 'dolanış'tır..."Çeviri' kendininkinin yardımıyla 'öteye-konuşlanma', bir başka dile geçiş olmaktan daha çok bir uyanış, sarahat, ve yabancı bir dille karşılaşma yardımıyla kendi dilinin açılmasıdır. Teknik olarak çeviri kendi dilini yabancı dilin yerine ikame etmek ya da bunun tersidir. Tarihsel düşünümle konuşulduğunda ise, çeviri kendi dilini kendinin yapmak için yabancı bir dille karşılaşmaktır." / 'Echte Übersetzung ist stets Auseinandersetzung und hat so ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen...Jede Übersetzung ist Auslegung. Und alles Auslegen ist Übersetzen...Das "Übersetzen" ist eine Art "Umleitung" des sprachlichen Verkehrs... "Übersetzen" ist gar nicht so sehr ein "*Über*-setzen" und Hinübergehen in die fremde Sprache mit Hilfe der eigenen. Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden. Technisch gerechnet ist das Übersetzen das Ersetzen der fremden Sprache durch die eigene oder umgekehrt. Aus der geschichtlichen Besinnung gedacht ist das Übersetzen die Auseinandersetzung mit der fremden Sprache umwillen der Aneignung der eigenen.', *Hölderlins Hymne "Der Ister" (GA53)*: 79-80.

kendi doğal dilinde üretilenlerle karşılaşıldığında da geçerli. Nitekim, Nietzsche'yi ve Heidegger'i dilimize ilk kazandıranların bu durumun farkında olduğunu sanıyorum.

İkinci önemli nokta ise, ister kendi dilinde olsun ister bir başka dilden, bu yabancıyla karşılaşmanın geçmişi anlatılacak, tarihi yazılacaksa, bu çabanın ne denli değerli olursa olsun salt modern anlamda bir tarihbilimi anlatısıyla yetinemeyeceği gerçeği. Hiç kuşkusuz, çağdaş tarihbiliminin seçilen konuya (nesnesine) en uygun yöntem ve teknikleriyle titizce sürdürülen bir araştırma, örneğin sözkonusu düşünürlerin dilimize düşünümüze hangi koşullarda ve nasıl kazandırılmaya çalışıldığının, zaman geçtikçe de ne ölçüde yer tutabildiğinin bir muhasebesini yapar. Bu da özellikle çağdaş Türkiye'de düşün ve anlayışın geçirdiği dönüşümler düşünüldüğünde bir Nietzsche ya da Heidegger'in ne gibi bir yankı yarattığı, okurların kafa ve gönlünde hangi dinamikleri tetiklediği sorusunu gündeme getirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bugünkü tarihbiliminin bir akışı tekdüze ve lineer 'zaman' ve 'mekân' parametreleri üzerinde irdelemesidir ki bu da 'mantıksal' yollarla gerçekleştirilmek durumundadır. Gerekli ama yeterli olmayan bu alışageldiğimiz tekdoğrusal mantıklı tarihyazımını sıfatlandırmak için Heidegger *'historisch'* nitelemesini kullanıyor. Ama Heidegger'in gözünde, ne kadar modern olursa olsun böyle bir 'historiographical' ya da 'historiological' tarihyazımı, incelenecek (günümüzde de akademik pazara sunulacak) bir nesneye (*Objekt*) dönüştürdüğü karşısında dikiliveren (*Gegenstand*) 'şey'in (*Ding*) tam anlamda hakkını hiçbir zaman veremez. Örneğimizde 'karşımızda dikilen,' dolayısıyla da karşılaştığımız 'şey'in, Türkçe'nin evinde belirivermiş iki tanrı misafiri düşünür, hem de kalıcı konuk olduğunu hatırlayalım. İşte bu nedenle Heidegger, yurt/yurtsuzluk, barınma/tutunamama, evsi/tekinsiz, çeviri/yorum, unutum/düşünüm ve belleksizlik/anımsama gibi, insana, özellikle de modern insana özgü gerçeklerin kaynakzeminine oturtularak tartışılmasına olanak tanıyacak bir yolu benimsiyor ve onu öykütarihsel (*geschichtlich*) olarak nitelendiriyor – ki kendi hesabıma bu ikinciyi "gerçektarih," ilkini ise "mantıkzoru-tarih" olarak Türkçe'de 'söylemeyi' (kulakların çınlasın Can Baba!) tercih edebilirdim; ama şimdilik *'historisch'* karşılığı "tarihbilimsel," *'geschichtlich'* karşılığı olarak da "tarihsel" sözcüklerini kullanmakla yetineceğim. Nitekim, bir başka çalışmamda bu noktayı değişik de olsa Heidegger'in bir metni yoluyla şöyle dile getirmeye çalışmıştım:

> Süregiden falanca yer/kültür/uygarlıkta 'gündelik yaşam' (diyelim ki Osmanlı, hatta daha şık görünsün diye *fin-de-siècle* İstanbul'unda) üzerine tarihyazıcılığı Heidegger'in "*historisch*" dediği ve titizlikle "*geschichtlich*" olandan ayırdığı yazın türünün somut örneği olarak karşımızda. Heidegger 1937/38 derslerinde zamanımızı "tümüyle sorgulamayı unutmuş" (*Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit*) bir çağ olarak niteleyerek, geçmişle öykütarihsel (*geschichtlich*) bir karşılaşmanın tarihyazıcılığının

> aynı geçmişle uluorta giriştiği hesaplı tanışıklıktan (*als die historisch verrechnende Kenntnisnahme*) kökten ayrıldığını öne sürüyordu. Öyle görünüyor ki, günümüzün esas sorunlardan biri de, her geleneğin bir tür simülasyon olarak da düşünülebileceğini, her şey akarken sözümona 'hakikî' bir gelenek peşine düşmenin boş iş olduğunu görmemekte direnmek. Bunun da ötesinde, çöktüğü iddia edilen modernliğin üst-anlatılarına alternatif oluşturmak amacıyla şimdinin ve geçmişin 'gündelik'lerine (*quotidian*) yöneldiğinde bile, belirli istisnalar dışında bu güncel tarzın esinlendiği ve öykündüğü, yere sağlam basan araştırma ruhuyla okuyucuyu hayranlığa düşüren, kısmen Durkheim sosyolojisi etkisindeki *Annales* okuluna özgü *quotidienne* tarihyazınıyla pek bir ortak yanı yoktur.[4]

Zaten Heidegger'in bizzat kendisi dert edindiği bu ince *historisch*"/"*geschichtlich*" ayrımını aynı ders metninde çarpıcı biçimde açıklamaktadır.[5]

Sözcüğün tam anlamıyla 'Ozan'ların böyle bir derdi yok. Buna Alman dilinin ne büyük stil ustalarından sayılan Nietzsche'yi de katmamızda en ufak bir sakınca görmüyorum – en azından dilimize en fazla çevrilmiş eseri *Also Sprach Zarathustra* düşünüldüğünde[6] ki Walter Benjamin de olasılıkla 1935-36'da bir

---

4 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Zaman ve Çalışma (ya da 'Kim Korkar Çöken Zamandan!')," *Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): ss. 139-140, not 8. Sözü geçen yazıda kullandığım kaynak için bkz. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*, [Wintersemester 1937/38] *(GA45)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 11-12, 13. / *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*, çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1994): 12, 13.

5 'Etwas wesentlich anderes als die historische Betrachtung ist das, was wir die *geschichtliche Besinnung* nennen. Wenn wir bewußt den Unterschied zwischen dem Historischen und dem Geschichtlichen auch im Sprachgebrauch herausstellen und gegenüber der landläufigen Vermischung der beiden Worte festhalten, dann liegt dieser Genauigkeit der Wortverwendung eine grundsätzliche denkerische Haltung zugrunde. Das Wort "geschichtlich" meint das Geschehen, die Geschichte selbst als ein Seiendes. Das Wort "historisch" meint eine Art des Erkennens. Wir sprechen nicht von geschichtlicher Betrachtung, sondern von Besinnung. Be-sinnung:: Eingehen auf den Sinn des Geschehenden, der Geschichte. "Sinn" meint hier: den *offenen Bereich* der Ziele, Maßstäbe, Antriebe, Ausschlagmöglichkeiten und Mächte – all dies gehört *wesentlich* zum Geschehen.

Das Geschehen als Art und Weise zu sein eignet nur dem Menschen. Der Mensch *hat* Geschichte, weil er allein geschichtlich *sein* kann,...Ein Kunstwerk z. B. hat seine Geschichte als Werk. Darin liegt aber: auf Grund des Geschaffenseins durch den Menschen, mehr noch auf Grund dessen, daß es als Werk die Welt des Menschen eröffnet und offenhält.

Hieraus wird deutlich: Das *Geschehen* und die *Geschichte* ist nicht das Vergangene und das als solches Betrachtete, d. h. das Historische. Das Geschehen ist aber ebensowenig das Gegenwärtige. Das Geschehen und Geschehende der Geschichte ist zuerst und immer das *Zukünftige*, das verhüllt auf uns Zukommende, aufschließende, wagende Vorgehen und so das zu sich Vorzwingende. Das *Zukünftige* ist der *Anfang alles Geschehens.* Im Anfang liegt alles beschlossen.' Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*: 179-180. / *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*: 34.

6 Nietzsche'nin bu eserinin ilk kitabını dilimize 1934'te kazandıran Ord. Prof. Sadi Irmak'ın ilk baskısı [*Zerdüşt Böyle Söylüyordu: İnsanüstünü-Übermensch-nün Felsefesi*, Türkçe'ye çeviren ve tahlil kısmını yazan Mahmut Sadi (İstanbul: 1934), 112 sayfa] ilginçtir hızla tükenen kitabın biraz değişik bir başlıkla çıkan ikinci baskısına şu yazdıkları da bu genel görüşü destekler yöndedir: "Bu ikinci tercemeye birinciden çok daha fazla itina ettim. Bu suretle ilk tabındaki hataların bir kısmını düzeltmeğe muvaffak olduğumu umuyorum. Fakat yine de tam muvaffak olduğumu iddia edemem. Zerdüşt uslûbündeki hususiyet dolayısiyle ancak yazıldığı dilde tamamen

radyo söyleşisi olarak hazırladığı taslakta Nietzsche'yle ilgili olarak bu nokta üzerinde ısrarla durmakta.[7]

Özetle altını çizmek istediğim nokta şu: Ozanlara özgü zaman kendi 'zaman noktaları' (*Zeitpunkte*) olan 'ozansı (poetik) bir zaman' (*eine dichterische Zeit*) olduğu için, onlardaki tarihsellik de tarihyazımının bildik takvim zamanına göre tarihlendirilemez. Örneğin bir Hölderlin ilahisinin 'Şimdi'sinden (*Jetzt*)[8] bir tarihyazımı verisiymiş (*Datum*) gibi söz edilebilir mi? Hölderlin gibi ya da 'anonim' ozanlara özgü 'öykütarihsel' 'Şimdi,' her tür mantıkzoru 'tarihyazımının' şimdileştirmesinden daha hakiki olup hiç de bir ozanın çıplakistenci (*Willkür*) ya da kurnazlığı (*List*) sonucu ortaya çıkmış değildir; tersine, o 'Şimdi' ozanın yazgısı gereği onun zamanı olarak belirmiştir. Modern tarihyazıcılığının hesap-kitapçı aklına uymaz bu 'tarihsellik.[9] Dahası var: Madem ki Hölderlin'i örnek getirdik, aynı Heidegger, Derrida'nın da önemle altını çizerek

---

anlaşılabilen eserlerdendir. Bizzat Nietzsche'nin söylediği gibi bu uslûp bir danstır. Bu danstaki ahenk oyunlarını yabancı bir dilde tamamen göstermek kabil değildir. Bilhassa Zerdüştte Nietzsche, bu ahenk oyunlarını o kadar ileri götürür ki çok defa bu gizli nazmı korumak için vüzuhtan da fedakârlık etmekten çekinmez. Böylece birçok noktaları kelime be kelime almaya imkân kalmaz ve mütercimin zatî tefsirini zarurî kılar. Tercemede; eserin aslındaki gizli ahengi korumak için elden geldiği kadar çalıştım, fakat çok defa, vazıh olmak zarureti buna bir had çiziyordu." "'Zerdüşt' Tercemesine dair Bir Kaç Söz", *Zerdüşt Dedi ki*, Türkçe'ye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939): 99-100 [alıntıdaki dizgi yanlışları tarafımızca düzeltilmiştir]. Sorunlu Nietzsche çevirilerinin kitap pazarına hızla aktığı yakınlarda da bir Nietzsche çevrisinin olanaklılığı 'kendini anlama uğraşısı'yla yakından ilgili olarak yeniden gündeme gelmiş bulunuyor; bkz. Oruç Aruoba, "Nietzsche'yi Anlamak," *Cogito*, No. 25 (2001): 267-268. Yazıyı Zerdüşt'ten okumak ve yazmakla ilgili bir pasajın orijinali yanında yedi farklı Türkçe çevirisi izlemektedir: "Nietzsche Çevrilemez (mi)?" *Agy.*, 271-279.

7 Karşılıklı bir konuşma gibi hazırlanan ve Benjamin'in ölümünden sonra yayınlanan Fransızca başlıklı bu kısa Almanca metin ["La Traduction-Le Pour et Le Contre," *Gesammelte Schriften*, VI, 157-160] oldukça ilginç; şöyle ki: Benjamin kendi dilinden zaten okuduğu bir Nietzsche kitabının Fransızca çevirisine açık bir kitapçı tezgâhında rastlayıp kendini uğraştırmış felsefi pasajlar için karıştırıp bulamayınca şaşırmış. Aslında pasajlar çoğunluğun kalitesinde hemfikir olduğu çeviride elbette var; ama bizim de bu yazıda üzerinde durduğumuz asıl mesele, Benjamin'in kendi sözcükleriyle, "metni saran çevren ve dünyanın çeviride ikameye uğrayarak Fransızca'ya dönüşmüş" olması. Benjamin Heidegger'inkine çok benzer biçimde şöyle ekliyor: "Dilin dünyası olmayan hiçbir düşünce dünyası yoktur ve insan yalnızca dil tarafından sağlanan dünyayı görür." Bu kaçınılmaz durumun Nietzsche'yle ilgisine gelince: Benjamin'e göre, Nietzsche'nin Almanca'da dahice yaptığı sözcük oyunları, sonunda, "Alman insanının biçimlenmemiş kişilik yapısının eleştirisidir. Bu durumda, böyle bir lenguistik durum bir başkasına nasıl çevrilebilir ki?...Kendimizi kandırmayalım, çeviri, her şeyden önce, bir tekniktir; bu haliyle neden başka tekniklerle birlikte düşünülmesin. Burada da özellikle, yorum tekniğini düşünüyorum." Bkz. "Translation-For and Against," Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume 3: 1935-1938*, çev. Edmund Jephcott, Howard Eiland, vd. (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002): 249-251. Benjamin'in üstünde durduğu bu güçlük, sarandünyamız Türkçe olduğunda –Can Yücel'in 'çeviren' yerine 'Türkçe'de söyleyen' sıfatını tercih etmesi akla gelsin– özellikle Nietzsche ve Heidegger çevirilerinde daha da fazla dikkat gerektiriyor. Çünkü bizden daha akıllı ve daha iyi konuşan dilimizin, aslında bir başka ve dünyaya egemen seri üretim-tüketim diliyle düşünen pazar Türkçesi çevirilerin, teknikçe ne denli iyi olursa olsunlar, sahte konukseverliğine pek tahammülü olduğunu düşünmüyorum; Nietzsche ve Heidegger ve benzeri söz ustalarına gösterilecek 'konukseverlik' (*la hospitalité*) dostlar alışverişte görsün diye istenmiyorsa tabii...

8 Nalbantoğlu, "Zaman ve Çalışma...: özellikle 148 vd.

9 *Hölderlins Hymne "Der Ister" (GA53)*: 8-9.

alıntıladığı, Hölderlin'in "Anımsayış" şiiri üzerinden giden ama sonunda hep teknobilimsel çağımızın yazgısını düşünüme (*Besinnung*) alan bir başka yazısında da (1943), ozanların gizli hakikatlerin habercisi falcı ve kâhinler [*'Seher' im Sinne des Wahrsagers*] olmadıklarını belirterek şunları ekliyor:

> Ozanlar varolageldiklerinde *yalvaççadırlar* [*Die Dichter sind, wenn sie in ihrem Wesen sind,* prophetisch]. Ama onlar sözcüğün Yahudi-Hıristiyan anlamında 'yalvaç' değildirler. Bu dinlerin 'yalvaçlar'ı Kutsal olanın bekleyiş-kuran sözüyle [*das voraufgründende Wort des Heiligen*] kendilerini sınırlamayıp, yeryüzünden yüksekteki güzellik içinde kurtuluş için belli bir güvencenin bilahare kendinde aranacağı tanrıyı ilân ediverirler hemen. Hölderlin'in şiiri 'din'deki 'dinî' olan yoluyla [*durch 'das Religiöse' der 'Religion'*] çarpıtılmamalıdır...Ozansı yordayışta mırıldanılan 'Kutsal' [*das Heilige*] yalnızca tanrıların şöyle bir görünüverdiği zaman-mekânı [*Zeit-Raum eines Erscheinens der Götter*] açarak, tarihin yazgısının gereği şu insan toprağında o görünümün barındığı yere [*Ortschaft des Wohnens*] işaret eder...Onların [ozanların] düşü tanrısaldır, ama düşledikleri bir tanrı değildir [*Ihr Traum ist göttlich, aber sie träumen nicht einen Gott*].[10]

Bu nedenle, ister nazım olsun ister düzyazı, "ozanca" olanla diyaloğa girmenin yolu onu zaman ve mekâna sığdırmak gibi bir çabanın ötesine geçmekten, zamanın gizemini o metinde yaşamaktan geçer. George Steiner bu konuda önemli bir noktaya değinmektedir:

> Nasıl oluyor binlerce yıl öncesinin ancak kısmen, o da güçlükle yakalanabilen dillerdeki bir şiir ya da düzyazı bize hitap edebiliyor, bizi bilgilendiriyor ve derinden etkileyebiliyor? *Gılgamış* ya da *Ilyada*'daki bir satırı kavramanın, kendi sözcüklerimizle aktarmanın, çeviriye yeltenmenin anlamı ne? Ve bu soru özünde, kişinin kendi dilinde bile ve çağdaşlarıyla arasında yer alan tüm lenguistik ve semiyotik alışverişin parçası değil midir?[11]

İşte tam da bu gibi başka bir tür duyarlılık gerektiren nedenlerle, yaman bir zihniyet değişikliği gerektiren, yukarıda da değindiğim "tarihsel"i gerçekleştirmenin kısa zamanda –hele sınırları belli bu denemede– baştan başarısızlığa mahkûm olacağı yeterince açık olmalı. Gene de bu uzak ideal düşünüm bellekte tutularak, belge fetişizminin getirdiği 'gereksiz ayrıntı hammallığı' sergile-

10 'Andenken' (1943), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1936-68. (GA4)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981): 114. Bu alıntının kullanıldığı Derrida metninin bağlamı için bkz. "Faith and Knowledge," Jacques Derrida, *Acts of Religion,* edited and with an Introduction by Gil Anidjar (New York ve Londra: Routledge, 2002): s. 54, not 9 [Bu nottaki ingilizce çeviride yanlış vardır.].

11 George Steiner, "Grave jubilation," [review of Erich Auerbach, *Mimesis: The representation of reality in Western Literature*, çev. Willard R. Trask], *The Times Literary Review*, September 19, 2003, 3-5. Steiner'in yıllar sonra kaleme aldığı bu kitap değerlendirmesi ışığında yeniden hatırladığımız ve bilindiği gibi, ilk kez Bern'de basılan (1946; İng. Çevirisi, Princeton University Press, 1953) Auerbach'ın büyük saygınlıkla karşılanan bu kitabı düşünürün İstanbul'da yaşayıp eğitim verdiği dönemde (Mayıs 1942-Nisan 1945), çok sınırlı kütüphane olanakları ve kaynak kıtlığında yazılmıştır.

yen modern tarihyazıcılıklarının tuzağına düşmeksizin, değindiğim *Annales* örneğini yer yer çağrıştıran, hem ayrıntıda hem de teorik düzeyde eşanlı titiz bir "tarihbilimsel" (*historisch*) anlatının yolu bir nebze açılabilir kanımca.

Konumuz iki düşünürün dildünyamız için ne ifade ettiklerini onların kendi diliyle (daha açık konuşursak, Nietzsche'nin, dahası ve Heidegger üzerinden Nietzsche'nin diliyle), yani "tarihsel'liğiyle" [*geschichtlich*] anlatmaya şu aşamada girişme cesareti gösteremesek de, bırakın diptarihi, uzak geçmişe bile inmeyen "tarihbilimsel" (*historisch*) bir kazı bile, bizi şaşırtıcı görüngüler ve olgularla yüzyüze bırakabiliyor. Yakın tarihe kısa bir bakış bile bizi yukarıda yazılanlara, özellikle de bir Nietzsche ve de Heidegger'le karşılaşmamıza, onların meydan okumasıyla yüzleşmemize ilişkin çok ilginç olay, görüngü ve olgularla yüzyüze bırakabiliyor. Yalnız burada yeni bir düşünce akışıyla karşılaşıldığında, o güne değin içselleştirilmiş zihniyet, düşünce ve ona uyar dil gereği doğal olarak sahip olunan 'önyargı'ların tanışmanın başında oynadığı rol üzerine bir iki şey söylemek de gerekli. Burada da genelde olumsuz çağrışımları olan 'önyargı' sözcüğünün hep öyle olmayıp olumlu bir rol de oynayabileceğinin, hatta önyargılarımızın konmaya gelen yeni bir düşünceyle, sonunda da kendi dilimiz (ve kendimizle) gerçek bir karşılaşmaya girebilmemiz için ne denli gerekli olduğunun altını önemle çizmek gerek. Bir Schopenhauer, bir Nietzsche, bir Heidegger'le ilk kez dolaylı ya da dolaysız yüzleşen düşünürlerimizi de bunu sezenusumuzda tutarak tartışmamız gerekecek. Eşsiz bir dürüstlük sergileyen düşün hemşehrimiz Hans-Georg Gadamer'in 'önyargılar' üzerine şu yazdıkları alışılmadık olduğu ölçüde önemli de:

> Varlığımızı oluşturan şey yargılarımız değil, asıl önyargılarımızdır. Biliyorum, bu kışkırtıcı bir ifade; çünkü niyetim Fransız ve İngiliz Aydınlanması'nca dilimizden sürülüp atılmış bulunan önyargıların olumlu da olabileceği fikrini hakkı olan yerine geri koymak. Önyargı kavramının ilk başlarda günümüzde ona yüklediğimiz anlamı taşımadığı gösterilebilir. Önyargılar ille de hakikati çarpıtmaya dönük, haksız ya da yanlış değillerdir...Onlar dünyaya açıklığımızın yanlılıklarıdır; önyargılar kendileri yoluyla birşeyleri yaşadığımız, karşılaştığımız şeylerin de bize birşeyler söylemesinin koşullarıdırlar yalnızca..[12]

12 *'...daß nicht so sehr unsere Urteile als unsere Vorurteile unser Sein ausmachen. Das ist eine provokatorische Formulierung, sofern ich damit einen Begriff des Vorurteils, der durch die französische und englische Aufklärung aus dem Sprachgebrauch verdrängt worden ist, wieder in sein Recht einsetze. Es läßt sich nämlich zeigen, daß der Begriff des Vorurteils ursprünglich durchaus nicht den Sinn allein hat, den wir damit verbinden. Vorurteile sind nicht notwendig unberechtigt und irrig, so daß sie die Wahrheit verstellen. In Wharheit liegt es in der geschichtlichkeit unseres Existenz, daß die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie sind voreingenommenheiten unserer Weltoffentheit, die gerade zu Bedingungen dafür sind, daß wir etwas erfahren, daß uns das, was uns begegnet, etwas sagt.'* 'Die Universalität des hermeneutischen Problems [1966]', *Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967): 106. / "The Universality of the Hermeneutical Problem," *Philosophical Hermeneutics*, çev. David E. Linge (Berkeley: Univ. of California Press, 1977): 9.

Dolayısıyla, daha önce bir başka yerde de yazdığım gibi, burada da önyargısız olunduğu izlenimi verilmeksizin, üzerinde durduğumuz konu, düşünce ve gönlümüzün gerçekten derdi, meselesi [*das Sache*] olmuşsa, bu önyargıları Gadamer'in kastettiği anlamda, "öteki dünyalara açılışımızın başta vazgeçilemez yanlılıkları olarak kabul etmek gerekiyor. Zaten önyargılarımızı yok sayarsak hakiki bir iletişimin kapısını baştan kapatmış oluruz".[13]

Öyleyse, yukarıdaki noktaları göz önünde tutarak ilerde gerçekleştirilebilecek bir çalışma için belirli olay, görüngü ve olguları soru biçiminde konuşlandırabiliriz: Nietzsche ile ilk ciddi karşılaşmalardan birini şu örneği getirerek başlayalım: Bir Baha Tevfik ve çevresinin, Nietzsche'nin düşüncesine ikinci elden de olsa sarılmalarını modernliğin içine hızla çekilen bir toplum ve yıkılan bir imparatorluğun üzerine çöken *Angst*'tan nasiplerini alan hırçın ve "yüzergezer entelektüeller" (Karl Mannheim'ın '*freischwebende Intelligenz*' dediğine tipik bir örnek) olmaları savıyla açıklayabilir miyiz?[14] Onlardan önce bu *Angst*'ın trajik tek tük örneklerine rastlasak da,[15] görece henüz tam kayganlaşmamış bir inanç ve düşünce zemininde dayanak bulan bir Ahmet Midhat'ın Schopenhauer'le ikinci elden kaynaklar yoluyla da olsa karşılaşması ve bunun yarattığı polemik nitelikli yazı sonradan Nietzsche ile olan tanışmayı etkilemiş midir; eğer öyleyse hangi yönde etkilemiştir?[16] Örneğin himayesinde ol-

13 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Etik, Estetik, Teknik," *Defter*, No. 44 (Yaz 2001): 207 ve not 30.

14 Bkz. Baha Tevfik, *Birey Felsefesi (Felsefe-i Ferd), "Anarşizmin Osmanlıcası-1* Burhan Şayli'nin sadeleştirmesi ve uzun Giriş yazısıyla (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları-Osmanlı Düşünce Tarihi Dizisi, No.1, 1992 [1332 H./1913 S.D.?]). Baha Tevfik'in ahlâkî ve pedagojik meseleler üzerine yazıları yakınlarda şu başlık altında çıktı: *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar*, der. ve haz. Faruk Öztürk (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/Kültür Eserleri Dizisi, No. 345, 2002). Baha Tevfik üzerine bir başka önemli çalışma için bkz. Rıza Bağ, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma* (İzmir: Kaynak Yayınları, 1996). Ama inceleme nesnemizi en yakından ilgilendiren esas kaynak, yakınlarda sadeleştirilerek yeniden yayınlanan [Baha Tevfik [vd.], *Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi* (İstanbul: Karşı Kıyı Yayınları, 2001)] o ve arkadaşlarının telif çalışması: bkz. Ahmed Nebil, Bahâ Tevfik ve Memdüh Süleymân, *Niçe: Hayâtı ve Felsefesi: Höfding, Emîl Fâge, Anrî Lihtenberger gibi mü'ellifîn-i meşhûrenin âsâr-ı tenkîdiyyelerinden* (İstanbul: Gayret Kütübhânesi/Teceddüd-i 'İlmî ve Felsefî Kütübhânesi, tarihsiz). Baha Tevfik ve arkadaşlarının yararlandığı başlıkta adları verilen Fransız yorumcuların Harald Höffding, Emile Faguet ve Henri Lichtenberger olduğunu yeni baskıya gene uzun bir giriş yazmış bulunan Burhan Şayli belirtiyor ki, özellikle sonuncunun yararlanılan eseri büyük olasılıkla şudur: Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche* (Paris: Alcan, 1898 [4th ed. 1899]) – ki bu eser diğerleri arasında Walter Kaufmann'ın ciddi çalışması, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Revised Fourth ed. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974)'nin kaynakçasında tek yer alandır.

15 Akla gelen bir örnek erken yaşta yaşamına son veren, bedenini tıp alanına miras bırakarak intiharını gerçekleştirirken de son anlarını bir bilimcinin soğuk kayıtsızlığıyla kayda geçiren Beşir Fuad olsa gerek. Bkz. M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad* (İstanbul: Dergâh Yayınları/Türk Edebiyatı İnceleme Dizisi, t.y.).

16 Ahmet Midhat'ın yakınlarda yayınlanan metinleri modernleşmeci ve Aydınlanmayla uyarlı olduğunu düşündüğü İslâm adına, özellikle düşüncesindeki mantıksal tutarsızlıklara işaret ederek hezimete uğratmaya çalıştığı Schopenhauer'la sınırlı değil. Bundan Voltaire de nasibini alıyor. Ayrıca Ahmet Midhat'ın katıldığı anlaşılan I. Şarkiyatçılar Kongresindeki temaslarından çok ilginç şeyler öğrenmekle kalmıyor, bir de onun Paris'teki orta sınıf okumuşların kapıldığı ve şimdiki "New Age" takıntısına benzer Budizm modasıyla alay ettiğine de tanık oluyoruz.

gunlaşan edebiyatçımız Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın özellikle Heybeliada'da münzevi bir yaşama çekildikten sonra, hiçbir zaman gerçekleştirememiş olsa da, yıllar önce temin ettiği sekiz cilt Fransızca Nietzsche'yi Türkçe'ye kazandırma arzusunun, yazarın öznelliği ötesindeki nedenleri neler olabilir?[17] Aynı şekilde, bir yandan Mazhar Şevket [İpşiroğlu] ile birlikte Heidegger'i dilimize kazandıran (1935) Suut Kemal Yetkin'in[18] hemen önce Schopenhauer, Tolstoy ve Nietzsche'yi birlikte irdelediği bir kitap çıkarması (1934) ve bu olayın üzerinden kırk iki yıl geçtikten sonra aynı kitabı bu kez 'muztarip' düşünürlerin önceki sıralamasını değiştirip Nietzsche'ye artan tutkuyla vurguda bulunması önemsiz bir ayrıntı olarak geçiştirilebilir mi, yoksa bu nüans birşeylere işaret ediyor mu?[19] Daha yakın geçmişe baktığımızda da bir Nusret Hızır,[20] Turan

---

bkz. Ahmet Midhat, *Felsefe Metinleri* der. Erdoğan Erbay ve Ali Utku (Erzurum: Babil Yayınları/Seyfeddin Özege Osmanlı Klasikleri Dizisi, 2002). Ayrıca bkz. Nuri Akbaya, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, II (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985-): 451. Ayrıca bkz. Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, III (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983-): 762-774.

17 Örneğin, romancımızın "Nietzsche (Niçe) 8 Cildi" başlıklı kısa yazısı yakınlarda iki cilt olarak derlenen Gürpınar'ın değişik yazıları arasındadır ve ilk kez 15 Ağustos 1939 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde yayınlandığını öğreniyoruz. Gürpınar okurlarını bu sekiz cildi 20 yıl önce aldığı yolunda bilgilendirdiğine göre, bu tarih 1919 olmalı. Daha da önemlisi, Gürpınar Nietzsche'nin "Şen bilim"inden etkilenmiş görünüyor; çünkü Fransızca başlığıyla *La gai savoir*'dan (*Die fröhliche Wissenschaft*) alıntı yaptığı gibi, Nietzsche'nin tüm düşünce sistemlerine karşıtlığını hakikat ve sahtelik ayrımını doğru yapabilme potansiyeli taşımasından ötürü benimsiyor. Bkz. Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Gazetecilikte Son Yazılarım, Cilt 2: Zorla Ahlaksız Olduk* der. Abdullah ve Gülçin Tanrınınkulu (İstanbul: Özgür Yayınları, 2002): 119-123. Bu ciltte tarihsiz ama Heybeliada'daki münzevi yaşamının son yıllarında yazıldığı izlenimi veren bir yazı ["Niçe, Felsefe ve Delilik," ss. 159-162] daha var ki, Gürpınar'ın şu iki romanındaki temalar ve karakterlerle [örn. Hikmetullah Efendi tipi] yakın ilişkisi daha yakın bir okumayla irdelenmeli: Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Deli Filozof* (İstanbul : Pınar Yayınları, 1964) ve *İnsanlar Maymun muydu?* (İstanbul : Pınar Yayınları, 1968). Gürpınar'ın Nietzsche'nin tüm eserlerini çevirme projesine gelince, bkz. Sevengil, R.A., *Hüseyin Rahmi Gürpınar: hayatı, hatıraları*. (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1944): 134.

18 Martin Heidegger, *Metafizik nedir?*, Türkçe'ye çevirenler Mazhar Şevket ve Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Vakit Matbaası, 1935).

19 Suut Kemalettin [Yetkin], *Büyük Muztaripler: Schopenhauer, Nietzsche, Tolstoy* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1933). Dikkati çeken bir başka husus da, Sadi Irmak (dört kez düzeltilen ve genişletilen çevirileri; 1934, 1939, 1953?, 1959?) ile Turan Oflazoğlu (1964) çevirilerinin ardından 1972 yılında *Also Sprach Zarathustra*'nın bir başka yeni ve kaliteli çevirisine yazdığı önsöz [F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1972): 5-19]. Prof. Yetkin'in 1934'te bastırdığı kitabını tümüyle yeniden gözden geçirerek bastırmış olması. Bkz. Suut Kemal Yetkin, *Büyük Tedirginler: Schopenhauer, Tolstoy, Nietzsche* (Ankara: Pars Matbaası, 1976).

20 Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır (birinci baskı: Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1956 / ikinci baskı: İstanbul: Elif Yayınları, 1963). Nietzsche'nin 1873-76(?) arasında kaleme alıp bitirmediği ve onun ölümünden sonra derlenen düşün terekesi (*Nachlass*) içinde yer alan *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* başlıklı bu yazının Kröner baskısından yapılan ve ilk baskısı 1956'da yapılan bu yetkin çeviri, bilebildiğim kadarıyla, güneuyar, abartılmış bir algı sonucu "Zerdüşt figürü"nün Türkiye'deki Nietzsche okurları üzerinde kurduğu sultayı da ilk kıran çeviridir. Kuşkusuz, Zerdüşt'ün çevirilerinde de süregiden yalın, bilmecemsi ve 'buyurgan' dilinin geniş toplum kesimlerinin düşgücüne doğrudan hitap etmesinin bunda önemli payı vardır. Oysa yakın zamanlarda "İnsanüstü" (*Übermensch*) denilen kavramsal imgeyi odaklayan çalışmaların ortaya koyduğu bir gerçek var ki bu figürün Nietzsche'nin düşünce evrimindeki yeri ona birçok-

Oflazoğlu,[21] Ioanna Kuçuradi[22] ve İsmet Zeki Eyüboğlu'nun[23] Nietzsche'den yaptıkları çeviriler ve/ya da kendi getirdikleri özgün yorumların, modernlik içine iyice çekilmiş bir toplumun gerçeklikle kurulan düşsel ilişki anlamında ideolojik sıvasına, *Weltanschauung*'una içkin, en azından Nietzsche'yi karşılamaya hazır hangi öğeleri temsil ettiğini söyleyebiliriz? Çok yakınlara geldiğimizde de, düzleşen ve kalıplaşan, seri imalât çeviri ve telife indeksli bir kültür pazarında sayısı hızla artan Nietzsche ve Heidegger çevirilerinin, bu iki düşünür/metin üzerine çalışmaların bu metinlere yeterince gerçek bir 'konukseverlik' gösterdiğini, onları yerlileştirdiğini ne derecede öne sürebiliriz?

Bu soruları çoğaltmak mümkün. Bu arada acaba Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden getireceğim birbiriyle ilişkisiz görünen şu iki örnek, zihin ve düşün yapılarımızın konmaya gelen iki düşünürle karşılaş-

---

larınca atfedilen önemi hiç de doğrulamıyor. Kanımca Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins'in *Übermensch*'in kitle imgelemi üzerindeki hegemonyasına karşın, bu 'imagistic' kavramın, Zerdüşt'ün önkonuşması dışında, *Zarathustra*'da bile ayrıntıyla ele alınmamış olduğuna dikkat çekmeleri bizim için de uyarıcı olmalı. Bkz. "Nietzsche's works and their themes," *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 40-42. Bu derlemede yer alan bir başka yazıda da *Übermensch* kavramının Foucault'nun düşüncesinde oynadığı rol tartışılmaktadır. Bkz. Alan D. Schrift, "Nietzsche's French legacy," *Age*.: 323-355; özellikle, 328. Öte yandan bugün şunu da biliyoruz ki, Hızır tarafından çevirisi yapılan Nietzsche'nin bu bitmemiş elyazması, onun tarafından başta ayrı bir kitap olarak tasarlanmışken, sonradan başka başlıkla ve *Die Geburt der Tragödie*'ye ek bir çalışma olarak düşünülmüş, sonunda da Nietzsche bundan da vazgeçmiştir. [Bu konuda bkz. "Introduction" Daniel Breazeale'nun *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* için yazdığı önsöz, ed. ve çev. D. Breazeale (New Jersey: Humanities Press International, 1979): xviii-xxiii; özellikle Nietzsche'nin şu mektupları: Erwin Rohde'ye (31 Ocak ve 21 Şubat 1873), annesi ve kızkardeşine (8 Şubat 1873) Carl von Gersdorf 'a (24 Şubat ve 5 Nisan, 1873)]. Nusret Hızır'la ilgili olarak, onun Nietzsche, Heidegger ve varoluşçulukla ilgili yazdıklarının ne denli sağlıklı değerlendirmeler içerdiğinin altını çizmeden geçemeyiz; özellikle bkz. Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları* (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1976): "Martin Heidegger" (73-81), "Varoluşçuluk bir Felsefe mi?" (98-110), "Genç Nietzsche" (140-149).

21 F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964). Felsefe ve tiyatro dili yanında Anadolu folklorünün renklerini de taşıyan bu ayrık ozansı çeviri, kanımca, Nietzsche'nin dilimize değişik şekillerde buyur edilebileceğinin bir örneği.

22 Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, düzeltilmiş ikinci baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995 [ilk baskısı.: İstanbul: Yankı Yayınları, 1967]). Prof. Kuçuradi, bu ikinci baskıya daha önce bir başka derlemede [*Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1986): 64-95] çıkmış olan "Nietzsche: Çağı ve Çağımız" başlıklı çok aydınlatıcı bir yazısını da eklemiştir. Kendisinin bence çok önemli bir başka yazısı için de bkz. Ioanna Kuçuradi, *Sanata Felsefeyle Bakmak* (Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1979): "Friedrich Nietzsche'de Trajik," 23-35.

23 Nietzsche yaşarken ilk basılan (1872) eseri *Die Geburt der Tragödie (aus dem Geiste der Musik)*'nin şu çevirisine bkz.: Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Ataç Kitabevi, 1965. Bu çeviriye yazdığı önsözde Eyüboğlu'nun tutkulu bir dille ve Cevat Şakir ve öteki Türk hümanistlerine benzer bir Anadoluculukla, Avrupa'nın önyargılarına, özellikle de 'Yunan mucizesi' efsanesine çatarak, Asya'nın uyanışına dikkat çektiği göze çarpmaktadır. Eyüboğlu bu çevirisinin ardından Nietzsche'den başka çeviriler de yapmış olup, *Tarih Üstüne*[?] (İstanbul: Oluş Yayınları, 1965), *Gezgin ve Gölgesi* [*Der Wanderer und Sein Schatten*] (İstanbul: Oluş Yayınları, 1966), Nietzsche, *Seçmeler* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973) [Eyüboğlu bu seçki çeviriye de 76 sayfalık bir giriş yazmıştır] bunlar arasında sayılabilir.

maya ne derecede hazır, bu karşılaşmanın da kendi düşünürlerimiz arasındaki fikir ayrılıkları ve tartışmalarıyla ne denli içiçe olduğu, çeviri/yorum ve yabancı konuğu konuşlandırma meselesinin sanıldığından çok daha girift, karmaşık bir mesele olduğu hakkında bir fikir verir mi acaba?

Birinci örnek olarak, kanımca Yirminci Yüzyıl 'modernliği'nin, Nietzsche'nin adlandırmasıyla '*der letzte Mensch*' bizdeki örneği sayılabilecek iki düşünürümüz arasındaki ve şimdilik tek yönlü olduğunu bildiğim ihtilafı biraz irdeleyelim: Dindar bir Osmanlı düşünürü olan Ferîd Kam geç okuduğunu itiraf ettiği Batıcı düşünür ve gazetecilerimizden Celâl Nuri [İleri]'nin bilim ve ilerleme ve İslâm adına felsefecileri mahkûm edip çöpe atan bir kitabı üzerine 'gerçek' İslâm adına son derece alaycı bir yazıyı 1914 yılında yayınlar. [24] Ona göre Celâl Nuri kitabı *Tarih-i İstikbâl*'de bilim ışığında ilerlemeyi savunurken, bilinegelinen metafizik, İslâm ve de felsefe hakkında, sorumsuz ve dikkatsiz olmakla kalmayıp, cahilce yargılarda bulunmakta ve aslında Nietzsche'yi de bu saçmasapan, delice fikirlerine alet etmektedir. Sözde ilerleme adına kapıldığı modern deneysel bilimi ve bu arada edebiyat şiiri kullanarak İslâm'ı sorumsuzca yorumlamasını bıraktık bir yana, Celâl Nuri bir de haklarında derinlemesine hiçbir şey bilmeksizin felsefenin kilometre taşları Kant, Schelling ve Spinoza gibi düşünürleri de hiç saymaktadır.[25] Üstüne üstlük, Kam'ın esas tepesini attıran nokta, Celâl Nuri'nin "Schopenhauer ile Hartmann'a kaleminin ucuyla şöylece dokunup geçtikten, Ortaçağ felsefesinin 'eski Hint kitaplarında aşağı yukarı harfiyyen var' olduğunu beyan ettikten 'bizim mutasavvıfa da bunları almışlar ve bazı kapalı, remizli, kinayeli lâfızlarla ifade etmişlerdir. Sûfiyenin en esaslı sermayesi Panteizmdir' sözüyle tasavvufu, felsefeyi telif ettikten ve özetledikten sonra 'cinnet, felsefenin süt kardeşidir, her tür felsefede biraz cinnetin yeri vardır'" iddiasını öne sürmesi "ve iddiasını teyit etmek için

24 Ö. Ferîd Kam, "Celâl Nuri'nin *Tarih-i İstikbal*i: Sakız Çiğnemek," Süleyman Hayri Bolay, *Ferît Kam*, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı yay. No. 872, 1988): 65-76. [Yazının ilk çıktığı yer: Ferîd (Kam), *"Tarih-i İstikbal* – Celâl Nuri Bey," *Sebîlürreşad*, XI/12 (Rebiulevvel 1332/Ocak 1914): 283-287.]

25 Araya girerek belirtelim, hem İslâm hem de felsefe adına katı bir mantıksal usyürütmeyi büyük ustalıkla kullanan Kam aynı yazıda daha önce, *scientia* karşısında *sapientia*'ya mutlak öncelik tanıyan şu ifadede bulunmuştu: "Muhterem Fatin Efendi biraderimizin dediği gibi 'bu din ya birdir, yahut sıfır, bunun kesiri yoktur.' İşte bunun gibi insan da ya mümindir, ya münkirdir; bunun ikisinin ortası yoktur." Eleştirisinin bu noktasında da şöyle yazmakta: "Celâl Nuri Bey, dini yüceltmek perdesi altında onu imha etmek istiyor ve bu vadide oldukça maharet gösterir gibi oluyor. Çünkü İslâmın en esaslı itikatlerini birer birer çürütüp sonradan onun yüceliğinden bahsetmek, eline kirpi derisinden eldiven takıp halkın yüzünü okşamaya; buna da iltifat, okşama mânâsı vermeye benzer. Her ne ise...müellif bir tekmede felsefeyi yıkıyor. En seçkin dimağların ictihadlarının ürünü, inançlarının hulasası olan o muazzam ilim, onun fikrince vehme dayalı bir heyüladan başka bir şey değil imiş! Kant, Schelling, Spinoza gibi büyük filosoflar saçma şeylerle uğraşmışlar, vakit kaybetmişler, hayatı israf etmişler. Bu filozofların dehası insanlık dünyası için sırf mazarrat olmuş. Celâl Nuri Bey üç beş bin seneden beri binlerce dahiyi meşgul eden, bugün bütün Avrupa üniversitelerinde okutulan felsefe gibi muazzam bir ilmi üç beş satır delilsiz sözle yıktım zannettikten sonar ikinci tekme ile İslâmın akait binasını altüst etmeye kalkışıyor.

tımarhanede vefat eden Nietzsche'nin sözlerinden bazılarını 'tuhaflık olmak üzere harfiyyen' (Tarih-i istikbal) naklediyor" olmasıdır.[26]

Buna Kam şu iddia ve suçlamayla karşı çıkmakta:

> Deli saçmasıyla karaltıları çoğaltmak arzusunda olmadığımızdan Nietzsche'nin cinnet defterinden koparılan o yaprağın buraya nakline lüzum görmedik [?!].
>
> Yalnız şu kadar diyebiliriz ki: Nietzsche bir filozof, aynı zamanda bir divane olabilir. Bunların ikisi de insan içindir. Acaba müsbet ilimler erbabından cinnet getiren, cinnet yüzünden saçma söyleyen yok mudur? Müsbet ilimler erbabından birinin cinnet hastalığına mübtela olması, cinnet yüzünden saçma sapan söylemesi, müntesip olduğu ilimlerin butlanını mı gerektiriyor.[?] Müellif niçin Aristo zamanından bu ana kadar zuhur eden binlerce felsefe erkânının seçkin sözlerini ihmal ediyor da Nietzsche gibi bir biçarenin hastalık buhranı anında söylediği saçmaları felsefenin butlanına delil olarak getiriyor?[27]

Burada Celâl Nuri'nin ne denli yüzeysel okumuş olursa olsun belki de açıkça yandaş olduğu 'ozansı'lığa özgü bir ölçüsüzlüğe düşerek –Heidegger ozansılığın ölçüye asla gelmediğini söylemiyor muydu zaten– 'sezgisel' yakaladığı, Kam gibi 'rasyonalist' bir müminin de kaçırdığı altı çizilmesi gereken bir nokta var sanki. O da sanırım Ferîd Kam'ın, Heidegger'in sonradan "Hümanizma üzerine Mektup"unda[28] açıkça sergilediği gibi, henüz sezgisel bile olsa özlenilen "*homo humanus*" düzeyine henüz kavuşmamış ama mümin olsun ya da olmasın "*homo rationalis*" (hem de 'modern'i) yanında ve onun adına, olasılıkla çağdaş *Angst*'ın etkisiyle yazan ama görece yerleşik bir düşünce dizgesini tehdid ediyor görünen bir başka düşünürü, Celâl Nuri'yi eleştiriyor olması. Ama biz sözü gene Kam'a bırakalım:

> Müellifin 'cinnet, felsefenin süt kardeşidir' sözü üstünlük ve yücelikleri tahkir için söylenen adi sözlerin en aşağısıdır. İnsan bu kadar maddîleştikten, aklen, ruhen bu

---

...

"Müellifin bu sözleri bir iddiadır. Her iddianın delile dayanması lâzım gelir. Delile dayanmayan iddialara mücerret söz denir. Mücerret sözün de ilmî konular şöyle dursun, sıradan meselelerde bile zerre kadar kıymeti yoktur. Fikir fikirle reddedilir. Delil delil ile iptal edilir. Eğer *Tarih-i İstikbal* müellifi bu iddiasını isbat edecek delillere sahip ise onları getirmeli, değilse mücerret sözlerin zerre kadar ilmî kıymeti olmadığını bilip böyle iddialara kalkışmamalı idi.

...

"Biz de diyoruz ki: Metafizik denen maba'de't-tabia ilmi vardır. İnsan düşüncesinin [*sic.*] her türlü metafizikle bir ölçüde ilgili olmaktan hali değildir. Söz söyleyen, düşünen her şahsın yolu mutlaka metafizik sahasına uğrar. Hatta metafizik yoktur diyen müellif de o sahaya uğruyor, bu inkârıyla metafiziği tasdik ediyor ve kendi kendini tekzip ediyor. Çünkü 'metafizik yoktur' sözü metafiziğin konularındandır. Bu mesele ancak o ilmin yardımıyla hallolunabilir...Metafizik inkâr edilemez."*Agy.*, 67.

26 *Agy.*, 75.

27 *Aynı yer.*

28 M. Heidegger, 'Brief über den 'Humanismus'', *Wegmarken*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 313-364. / "Letter on Humanism," *Basic Writings*, expanded ed. by D. Farrell Krell (New York: HarperCollins, Pubs., 1993): 217-265.

aşağı derekeye düştükten sonra bu sözü yalnız felsefe için değil her şey için söyleyebilir. Meselâ yüce ruhun semavi dili olan şiir için de 'cinnet, şiirin öz kardeşidir' der, ne kadar edebiyat dahisi varsa hepsinin çalışma odalarından alınıp tımarhane odalarına kapatılmaları gerektiği inancında bulunur.

İş bu raddeye gelince kalbinde hikmet nuru, ruhunda güzellik zevki kalmaz. İnsanın dünyadaki vazifesi, kaydı [kaygı?], endişesi de yalnız hayvanî ihtiyaçlarının giderilmesinden ibaret kalır. Bu derekeye inince de insan tam mânasıyla bir hayvan olmuş olur.[29]

Acaba Kam kendi ömür süresine rastlayan görece aklı başında bir Heidegger'in bırakın Kam'ın da içinde düşündüğü Batı Metafiziği'ne özgü klasik felsefeye getirdiği eleştiriyi, Hölderlin, cinnet ve şiir üzerine onca yazdıklarıyla tanışmış olsaydı, "yüce ruhun semavi dili olan şiir" üzerine aynı biçimde düşünür müydü, bunu bilemeyiz. Biz şimdilik Kam'ın metafizik yanında oluşu ve hiç de yüzeysel görünmeyen Descartes bilgisiyle ilgili son bir ilginç noktaya da işaret ederek örneğimizi geçici kapatalım. Ferîd Kam Celâl Nuri karşısında din, metafizik, bilim, hatta edebiyat ve şiiri savunurken Descartes'tan yaptığı alıntının Heidegger'in 1929 tarihli ve dilimize de çevrilen *Was ist Metaphysik*'ine 1949 yılında eklediği "Giriş"teki [*Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*] tartışmayı başlatan alıntıyla tam tamına denk düşmesini bizler yukarıda sözünü ettiğimiz "kerşı[t]laşma"ya bir örnek olarak okuyabilir miyiz?.[30]

Gelelim ikinci örneğimize: Günümüzde bile ne dünya da ne de Türkiye'deki sosyal psikolog ve psikologların disiplinlerini tutsak eden şablonlar ve başka nedenlerle değerini hâlâ vermediğini düşündüğüm Muzaffer Şerif Başoğlu'nun[31] Ord. Prof. Sadi Irmak'ın düzeltilmiş ikinci baskısını yaptığı Zerdüşt çevirisine

29 *Agy.*: 76.

30 Kam'ın Descartes'tan yaptığı alıntının Fransızcası şöyledir: "*Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, don't les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences.*" [Alıntının orijinal kaynağı Descartes'ın *Principiae Philosophiae*'yi Fransızca'ya çeviren Picot'ya yazdığı bir mektuptur]. Bkz. Kam, *Age.*: 73. Krş. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?/ Was ist Metaphysik?*, orijinal Almancasıyla birlikte, çeviren Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991).

31 Muzaffer Şerif [Başoğlu], 1940'larda kendisi ve bir kısmıyla *Adımlar* dergisinde birlikte çalıştığı meslekdaşlarıyla Ankara Üniversitesi'nden atıldıktan ve kısa mahpusluğundan sonra, daha önce okuduğu ve yayınlarının çıktığı ABD'ye dönmüş ve orada dünya çapında haklı bir üne kavuşarak sosyal psikoloji alanının *doyen*'leri arasında yer almıştır. 1930'larda İbrahim Yasa'yla birlikte ABD'ye gidip doktorasını aldıktan ve orada önemli bir yayını çıktıktan sonra Türkiye'ye dönen ve hem DTCF hem de Gazi Terbiye'de doçent sıfatıyla eğitim veren, bu arada ünlü "autokinetic response" deneyini de kendi ülkesinde gerçekleştiren Başoğlu, Nazizm ve o zamanlar ülkemizde de bir tehlike olarak gördüğü ırkçılık karşıtı yazılarıyla süreli sol yayınlara katkıda bulunmuştu. Muzaffer Şerif'in özellikle duyarlık gösterdiği ve hedef aldığı konulardan biri de bilim ve düşün insanlarının Nazizm ve ona öykünen rejimlerle olan gizli ya da açık işbirliği idi. Bu alanda da özellikle Amerikan sosyal psikolojisindeki görgül araştırma ve deney bulgularından yararlanmıştır. Hatta bu Amerikanca rengi Nazım Hikmet'in bir mektubunda eleştirdiğini görüyoruz [bkz. *Kemal Tahir'e Mahpushaneden Mektuplar* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 196?). İlgili olarak ayrıca bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, *Irk Psikolojisi* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1943). Kendisinin hedef aldığı toplumsal, kültürel, siyasal konulardaki kısa yazılarından oluşan bir kitap da *Değişen Dünya*'dır. (İstanbul: Arpad Yayınevi, 1945).

yazdığı tahlil (bkz. yukarıda not 6)[32] ile gene Irmak'ın "Faşizmle beraber çöken bir felsefe" başlığıyla rejimin ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin resmî organı olarak çıkan *Ulus* gazetesinin 6 Ağustos 1943 sayısında çıkan yazısını *Adımlar* dergisinde çıkan kısa bir tanıtma yazısında sertçe eleştirdiğini görüyoruz.[33]

İlk elde Irmak'ın ikinci baskıda kendi yazdıklarını yakın okumaya alırsak, o daha az heyecanlı bir tonla beş yıl önce çıkmış "ilk Zerdüşt tercemesi[nin] ümit veren bir rağbet" görmesi üzerine "[ç]oktandır nüshaları tükenen eseri, tamamen yeniden gözden geçirmek suretiyle ikinci defa bastırırken ilk temenni"sinin "mevzu üzerinde bir fakir cereyanının uyanması" olduğunu, bunu da birçok münevverimizde koyu bir maddeperestliğin hüküm sürmesinden dolayı istediğini belirtmekte. Kendi sözcükleriyle:

> Hayatı; bir menfaat şansı telakki eden ve yegâne endişe olarak menfaatlerin *âdilane taksimini gözeten bir kütlenin karşısına çıkarılabilecek ideal adamlarının* [!] birisi Niçedir.
>
> Ona anarşist diyenler var. Fakat o, ne cebri bir yıkıcılık yapmış, ne de böyle bir tavsiyede bulunmuştur. Onun istediği havariler, dinlerin müminlerinden istedikleri mistik ve dogmatik kafalar değildir. Bilâkis her çeşit mistisizmden ve 'Öte Dünya' vehminden kurtulmuş, fakat yine de bir ideal ihtiyacını sezmiş olan ve onu kendi dilekleriyle takip edecek olan insanlardır.[34]

Sadi Irmak, Nietzsche'nin Almanca'daki ozansı gizli ahenk oyunlarının bir çeviride yitme tehlikesi hakkında çok önemli ve doğru saptamalarda bulunduktan[35] sonra, olası eleştirileri sezercesine şöyle bitirmekte:

---

32 Daha önce de değindiğimiz gibi, Sadi Irmak'ın Muzaffer Şerif tarafından eleştiri ışığına getirilen ve yalnızca orijinal *Zarathustra*'nın ilk kitabıyla sınırlı iki çevirisi sırasıyla şunlardır: F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Söylüyordu: İnsanüstü-Übermensch-nün Felsefesi*, Türkçe'ye çeviren ve tahlil kısmını yazan Mahmut Sadi (İstanbul: 1934) ve *Zerdüşt Dedi ki*, Türkçe'ye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939). Irmak çok sonraları ve bu kez de Zarathustra'nın tüm kitaplarını kapsayacak şekilde iki çeviri baskısı daha yapmıştır ki, künyeleri şöyledir: F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Dedi*, Dört kısmı bir arada, Dilimize çeviren Prof. Dr. Sadi Irmak, (İstanbul: İkbal Yayınevi, t.y. [1954?] Kısa zaman sonra [tarihsiz ama büyük olasılıkla 1959] yeniden gözden geçirilerek aynı başlıkla çıkan baskının kapağında "Tamamı gözden geçirilmiş, haşiyeli 4üncü Baskı" ibaresi olup, aynı yayınevinden çıkmıştır. Buradaki tahlil özde üçüncü baskıdakinin aynıdır; gene de Irmak'taki önceki fakir değişmeleri düşünüldüğünde, ufak tefek sözcük değişiklikleri ve benzer ayrıntılara ilerideki olası yakın bir incelemede mutlaka dikkat edilmesi gerekiyor.

33 Doç. Dr. Muzaffer Şerif Başoğlu, "YAYINLAR: Fikir Hayatımızda Bir Dönme Hadisesi (Faşizmle beraber çöken bir felsefe münasebetiyle)," *Adımlar*, Yıl I, No. 7 (Kasım 1943): 244-246. Bu arada belirtmeden geçmeyelim, Milli Kütüphane'de bu derginin külliyatının yıllardır kaydı olduğu halde istendiğinde bir nedenle bulunamadığı gibi, Prof. Irmak'ın Mahmut Sadi adıyla çevirdiği Zerdüşt'ün birinci kitabının ilk baskısının da kaydı olmasına karşın bu kayıt altından Mazhar Osman'ın bir kitabı çıkmaktadır. Başoğlu'nun yazısına Dr. Ali Ergur ve İstanbul'daki 'Tarih Vakfı' yetkilileri sayesinde ulaşabildim; ama ilk Zerdüşt çevirisi arattırıldığı İstanbul kütüphanelerinde de şu ana dek bulunamamıştır.

34 Sadi Irmak, "'Zerdüşt' tercemesine dair bir kaç söz," *Zerdüşt Dedi ki*, Türkçe'ye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939): 98-99 [altını ben çizdim.].

35 Irmak'ın çeviri güçlükleriyle ilgili çok önemli bir uyarısı da şu notta: "Zerdüşt'te geçen Übermensch kelimesi mukabili olarak Üstinsan, insandan üstün, insane üstünü, hatıra geliyor. "İn-

> Sözümü bitirirken şurasına işaret etmeyi lüzumlu buluyorum ki bu tercemeyi yapan, ne Nietzsche fikriyatının muti bir bendesi, ne de herhangi bir idare sisteminin propagandacısıdır. O, tek bir fakir manzumesinde ve tek bir dimağda hakikatin bütün cepheleriyle temsil edilemeyeceğini bilenlerdendir. Onun için Nietzsche'yi sadece *anlaşılmaya değer bir ideal adamı, problemleri alışmadığımız, orijinal bir zaviyeden gören bir şahsiyet bulduğu için tanıtmak istiyor.*[36]

Irmak'ın son cümlesinin bir de Nietzsche'ye Heidegger'in derslerinde ve başka eserlerindeki çeviriyorumları[37] ve o günlerdeki Nietzsche yorumlarının gerek Almanya ve gerekse başka ülkelerdeki kabalığından –buna Irmak'ın güneuyar gazete yazısı yanında Muzaffer Şerif'in tanıtma/eleştiri yazısında Nietzsche'yi bir rejimle özdeşleştirişi de dahildir– giderek uzaklaşan günümüz çalışmaları ışığında doğru bir teşhis içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Sonradan hükümetlerde bakanlık ve başbakanlık yapmış olan Sadi Irmak'a tam da bu noktada sorulması gereken, Türkiye Cumhuriyeti'nin bence en önemli düşünürlerinden bir Yusuf Akçura'nın,[38] ya da kendisini eleştiren bir Muzaffer Şerif Başoğlu'nun "hayatı; bir menfaat şansı telakki" ettiler ve "yegâne endişe olarak *menfaatlerin âdilane taksimini*" gözettiler diye menfaatperest bir münevver kütlenin bireyleri, dolayısıyla da 'ideal adamı' olup olmadıklarını sormaktır elbette. Bunu şimdilik bir ufak soru olarak aklımızın bir köşesinde tutarak, şimdi de Irmak'ın mantığına gore 'ideal adamı' olmaması gereken Muzaffer Şerif'in eleştirisine kısa bir göz atalım.

Düzeltilmiş ikinci çeviriye Irmak'ın yazdığı tahlilde öncekine göre yer alan

---

sandan üstün, bunların en sahihidir, fakat bu şekilde ismihas [ism-i hâs] yapmaya henüz alışmamışız, lisanımıza bu şekillerin girmesi lâzımdır." *Agy.*, 100.

36 *Agy.*, 100 [altını ben çizdim].

37 Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche, I – II*, Fünfte Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1989 [1961]); ayrıca, *Was Heisst Denken?* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954) / *What is Called Thinking?*, çev. J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968).

38 Kendisinin Nietzsche'ye açık bir gönderme yaptığına henüz rastlamamış olsam da basitçe "sosyal Darwinizm'e indirgenemeyeceğini düşündüğüm Akçura'nın düşüncesi, onun yazıları ve temkinli eylemleriyle hem Osmanlı ve Rusya'da hem de Milli Mücadele'de toplumsal-siyasi mücadelelerdeki katılımıyla birlikte düşünüldüğünde, kendisinin emek (s'ay) yanında "erk/kudret/güç=*Macht*" olgusuna ne denli önem verdiği ortaya çıkar. Bu gerçek onun sonradan Ankara Hukuk Mektebinde yıllarca sürdürdüğü derslerinde, bu arada Atatürk'ün *Nutuk*'u üzerine bir yazısında çok belirgin olarak ortaya çıkar ve üstü kapalı olarak emek-temelli bir eşitliğe işaret ederken erk'in (*Macht*) önemini açık açık vurgulaması ne bir çelişkidir, ne de onu 'ideal adamlığı'ndan uzaklaştırır. Şimdilik bkz. Akçuraoğlu Yusuf, *Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi - 6'ıncı tedris senesi* (Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Neşriyatı/T.B.M.M. Matbaası, 1930-1931): 4. Birkaç yıl önce Akçura'nın Atatürk'ün "Nutuk"u üzerine yazısında da "[r]ealite ile böyle vasıtasız temasta bulunmak, Gaziyi mistik ve romantik vehim ve hayallerden kurtarmıştır" denilmektedir; bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "Türkiye Cumhuriyeti tarihinin aslî menbalarından: Nutuk," *Türk Tarih Encümeni Mecmuası [Revue historique publiée par L'Institut d'Histoire Turque*], Yeni Seri, Cilt I/Sayı 1 (Haziran-Ağustos 1929): 1-25; özellikle, 17-18. Bu arada akla şöyle bir soru geliyor: Atatürk'ün kitabı zamanında değişik dillere çevrildiğine göre, örneğin *Discours du Ghazi Moustafa Kemal, président de la République Turque: Octobre 1927* (Leipzig : K. F. Koehler, 1929) başlıklı çeviriyle karşılaşan ve Fransızca bilen bir Avrupalı düşün insanı onu kendi dilinde nasıl ve hangi güdülerle öyle konuşlardı?

farklar ve ilginç değişmeler Muzaffer Şerif'in gözünden kaçmıyor ve bunu Irmak'ın Mussolini'nin düştüğü günlerde *Ulus* gazetesinin (6 Ağustos 1943) 'Fikir Hareketleri' sayfasında yayınladığı, "Faşizmle beraber çöken bir felsefe" yazısında o denli yücelttiği Nietzsche'yi neden birden mahkum ettiğiyle birarada alarak, olayı salt Irmak örneğiyle sınırlandırmayıp, Nasyonal Sosyalizm rejimin Almanya'da 1930'lardaki yükselişi sırasında bizde de o rejime yandaş ya da sempatizan olmuş münevverlerin şimdilerde Avrupa'da Nazizmin gerilemesi karşısında yön değiştirmesi ve hatta üstü kapalı olarak bizdeki rejimin tutum değiştirmesiyle bağlantılandırıyor. Gazete yazısından yaptığı alıntılardan sonra Muzaffer Şerif "Görülüyor ki" diyor, "kısaca hulâsa ettiğimiz bu yazısında Prof. Irmak Nietzsche felsefesine, ve bundan çıktığını söyliyerek, faşizm ideolojisine muarız kuvvetli bir vaziyet almıştır".[39]

Muzaffer Şerif'in gözünde, "Nietzsche hakkındaki yazıları ve konferanslarıyla Sadi Irmak memleketimizin en önde gelen Nietzschecisi olmak hakkını kazanmış" olduğuna göre, burada bir çelişki olmalıdır. Bu nedenle çelişkiyi daha da belirginleştirmek için Irmak'ın ikinci baskıya yazdıklarını da alıntılayarak şu gözlemle yazısını bitirdiğini görüyoruz:

> Sarih olarak görülüyor ki fikirde ve kanaatte esaslı bir değişme, bir dönme hâdisesi karşısındayız. Hâdiselerin gidişini daha yakından takip ettikten, hakikati gördükten sonra, çarpık, sakat ve korkunç fikirlerde [Nietzsche?] körü körüne inat göstermemek, fikir değiştirmek, hakiki bir fikir adamı için bir kusur değildir, bilâkis bir meziyettir. *Hakiki bir fikir adamı hakikati menfaatlerinin, benliğinin üstünde tutan adamdır.* Fakat bir tezden, onun tamamiyle zıddı olan, bir başka teze atlamak için araya giren sebepler, âmiller ortaya konmazsa okuyucular boşlukta ve hayrette kalır. Onun için Sadi Irmak bu 1943 yılının yaz mevsiminde onu, artık umumun malı olmuş fikirlerinde, bu kadar esaslı bir atlayış yapmaya sevkeden yeni hakikatleri ve hâdiseleri de yazsaydı biz okuyucuları daha çok faydalanmış olacaktık ve bu kadar hayret içinde kalmıyacaktık.
>
> Dikkate çarpan diğer bir nokta da, bu çeşit fikri dönme hadiselerinin bu son zamanlarda, şu birkaç ay içinde, oldukça sıklaşmasıdır. Bakıyorsunuz, ırkçı olmakla tanınan kimseler, birden ırkçılığa karşı şiddetli cephe alıyorlar; faşist temayülleri olanlar, hattâ vaktiyle bunu açıkça söylemiş olan bazıları, şimdi demokrat, liberal bir hava tutturuyorlar, Amerikayı veya demokrat memleketleri öven yazılar yazıyorlar. Görülüyor ki bir kısım münevver ve yazarlarımız bariz bir surette istikamet değiştiriyorlar."[40]

Bu aşamada, mensup olduğu tıp ve fizyoloji disiplininin düşün ve çevirisi üzerindeki etkilerinin unutulmaması gereken Sadi Irmak'ın ne o zamanın siyasi konjonktürüne eklemlenişinin yazınındaki değişmeleri koşullayışını ne de sonraları Nietzsche'yi yeniden ve tam olarak çevirdiğinde yazdığı değerlendir-

39 Başoğlu, *Agy.*, 241.

40 *Agy.*, 245-246 [altını ben çizdim.].

melerdeki değişmeleri ayrıntılı ele almayacağım.[41] Esas gelmek, yeniden vurgulamak istediğim nokta şu:

'Semptomatik okuma' gerektiren birçok nüansı bulunan şu verdiğimiz iki örnek bile 'yabancı' olanla kaşı(t)laşmanın sonunda dildünyamız ve kendimizle bir karşıtlaşma olduğu yönündeki savı yeterince destekliyor sanırım. Şu aşamada yalnızca modern tarihçiliğin bir 'inceleme nesnesi' olarak, yani *historisch* yaklaştığımız bu meselenin toplumumuzun yakın zamanlar tarihiyle bir biçimde içiçe, sarmaş dolaş olduğu bence yeterince açık. Bu nedenle, ister istemez ikinci elden yorumlar, ardından da çeviriler yoluyla dilimizin eşiğinden içeri adım atıveren bir Nietzsche, bir Heidegger iki 'yabancı'yla (*Fremde*) karşılaşmamız, onları çevirir (ve Benjamin'in doğru teşhisiyle, 'yorumlarken') aslında olmayan bir yuvayı arayışımızın bir parçasıysa ve de çeviri faaliyeti dilin dolaşımı içinde bir tür 'dolanım' ise,[42] biz önünde sonunda kendi dilimizin bize 'yabancı'lığıyla yüzyüze gelmek, onunla hesaplaşmak durumundayız.

Bu noktada ne şarkiyatçı (hatta 'neo-şarkiyatçı), ne onun karşıtı önyargılardan beslenen incelemelerin, ne kabak tadı veren, sözgelimi 'Doğu ile Batı arasında bir köprü oluşturan ülke biricikliği' türünden yarı turistik klişelerle bezeli 'anlatoloji'lerin [*narratologies*], ve hele Batı'yı 'on yıl geriden takip ettiğimiz' yolundaki sıradan, üstelik yanlış ve temelsiz boş lâfların, hiçbir anlam ifade etmediği görülüyor. Üzerinde durduğumuz yabancı düşünürlerin Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet döneminde dildünyamızda belirişini tartışırken, bu türden yavansöylemleri (*Gerede*) bırakmamız gerektiği düşüncesindeyim. Osmanlı'nın da Cumhuriyet'in de dış dünyayı modernlikte, hele düşünsel planda geriden izlediği fikri boş bir görüşten ibarettir. Bu yazı çerçevesinde ele alamasam da, daha da ileri giderek cesur ve yanlışlamaya açık bir savı öne süreceğim. Eğer çabamız örneklerini verdiğimiz karşılaşmayı salt *historisch* bir açıklamayla sınırlamayıp da sonunda bellek kurucu, *geschichtlich* bir düşünüme (*Besinnung*) geçmek ise, toplumumuzun yakın tarihte içine çe-

41 Prof. Irmak'ın Berlin'de fizyoloji eğitimi gördüğü, kendi alanında özgün çalışmaları bulunduğu, İstanbul Universitesi'nde doçentken de büyük olasılıkla Almanya'dayken etkilendiği Nietzsche ve eserinin birinci kitabını çevirdiği yeterince biliniyor. Irmak'ın Türkiye siyasetinde de önemli rol oynadığı da bu arada gözden kaçmamalıdır. Kırklı yıllarda Konya mebusu olması yanında değişik kabinelerde Çalışma Bakanlığı yapmanın (Recep Peker ve Şükrü Saraçoğlu hükümetleri; ilki: 09.03.1943-07.08.1946; ikincisi: 07.08.1946-10.09.1947) yanında Prof. Irmak yetmişli yıllarda da senato üyesi olmuş, bu arada kısa bir süre yürüttüğü Başbakanlık görevi sırasında (17.11.1974-31.03.1975) erkeklerin poligamlığı ve kadınlar hakkında sarf ettiği sözlerden şimşekleri üzerine çekmiştir. [örnek olarak bkz. "Başbakanın 'poligami'yle ilgili demeci tartışılıyor. Irmak'ın 'mutluluk formülü' büyük yankılar yarattı" *Cumhuriyet*, 8 Aralık 1974]. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te kadınlar hakkında yazdıklarının Irmak'ın bu demeci üstünde ne kadar etkisi olduğu üzerinde şimdilik bir şey söylenemez. Gene de 2. Irmak çevirisinde Nietzsche'nin kadınlar hakkındaki yargılarının özeti ardından gelen şu satırlar gözden kaçmıyor: "Bu fikirlerin leh ve aleyhinde şüphesiz çok şeyler söylenebilir. Fakat ihtiva ettikleri hakikat hissesini kimse inkâr edemez." "'Zerdüşt' Tercemesine dair Bir Kaç Söz," *Zerdüşt Dedi ki*, Türkçe'ye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939): 107.

42 'Das "Übersetzen" ist eine Art "Umleitung" des sprachlichen Verkehrs.', *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (*GA53*): 80.

kildiği modernlikle gelen toplumsal ve düşünsel krizlerle bu karşılaşmanın sarmaş dolaş olduğunu göstermek bütün gerekliliğine rağmen söz konusu düşünüme yetmez.

Buradaki tartışmamızı Nietzsche ile Heidegger'in dildünyamızda bir biçimde 'burdalaşışıyla' (*Anwesenheit*) sınırladık. Demem şu ki: bu burdalaşma ve karşılaşmayı mümkün kılan şey, aslında çok daha gerilerden beri şu 'akşam ülkesi'yle, adına 'Batı' dedikleri şu yakıntarih kurgusuyla paylaşagelinen ve bize miras kalan 'metafiziğin' her an yanıbaşımızdaki köktarihinden kaynaklanan, ötedenberi dildünyamızda uyuklayan bir 'karşılamaya-hazır-olma' yetisi.

Bu nedenle, kendi kafatası ve bilincinde tutsak bir Batı'nın (Joseph Needham)[43] ve aralarındaki tüm farklılıklara karşın, sonunda tek bir uygarlık oluşturan Yunan-Yahudi-Hıristiyan-İslâm dünyasına özgü ilahiyat (Öz ve tektanrıcılık) zincirini geçerek Paris gazete bayilerinde son bulan bir anlam/söylem rejiminin (Roland Barthes),[44] diyelim ki 'kurgusökümü'ne katkıda bulunulacaksa, düşüncenin eksenini oluşturacak, Althusser'deki *problématique* anlamında yeni bir 'sorunsal'ın bir başka düşünce patikasında kurulması yönünde adım atmamız gerekiyor. Bunun da işaretleri hem Nietzsche hem de Heidegger'in kendi düşünce patikalarında ortaya çıkmış durumda;[45] önemli olan, bu işaretlerin bizim dildünyamızda da öteden beri egemen metafiziğe rağmen varolduğuna ilişkin dağınık ipuçlarını er ya da geç değerlendirmek gerekiyor. İşte böyle bir 'düşünce görevi'ni gerçekten 'dert' edinmişsek, onun gerektirdiği 'özen' ve 'kaygı' (*Sorge*) yani "düşüncenin görevi" lâyıkıyla üstlenilmişse, 'tarihsel'i salt görece kısa Cumhuriyet Dönemi'nden öncesini de düşünerek oluş-

43 Bu hususta şimdilik bkz. Joseph Needham, *Doğunun Bilgisi, Batının Bilimi* (Ankara: TMMOB-MAB/bilim teknoloji ve toplum dizisi 1, 1983) içindeki üç özgün yazı.

44 Roland Barthes, "Change the Object Itself: Mythology Today," *Image-Music-Text*, çev. S. Heath (Londra: Fontana. 1977): 167. Antik Yunan'da presokratik düşünceden yapılacak bir dolanımın günümüzü anlamada çok daha önemli olduğunu düşünen Heidegger'in de 'Orta Çağlar'da felsefe olarak bilinen uğraşın gerçek anlamıyla felsefe olmayıp, 'iman' güdümünde ve 'ilâhiyat' için 'akıl' temelli bir öngerekçe oluşturduğu [*nur das durch den Glauben geforderte Vorspiel der Vernunft für die Theologie*], bu nedenle de "Arap-Yahudi-Hıristiyan" anlayışına [*mittelalterlisch, arabisch-jüdisch-christlich verstanden*] güdümlenmiş bir felsefenin Antik Çağdaki felsefe yolundan çok farklı olduğu görüşü de bu saptamayı destekler yöndedir; bkz. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*: 'Aus dem ersten Entwurf', 221. / *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*: "From the first Draft," 185.

45 Burada Althusser'in düşün modası değişti diye birden terk ediliveren şu ünlü "antihümanizm"ine ilişkin bir ipucu da verelim. Althusser ilk baskısı dilimize de çevrilmiş *Gelecek Uzun Sürer*'inde, özellikle Sartre'ın kartezyen *cogito* temelli fenomenolojisi karşısında, Marx'ın teorik müdahalesini bir antihümanizm olarak yeniden konuşlandırmasına yol açan olayın özellikle Heidegger'in "Hümanizma üzerine Mektup"unu geç de olsa okuması olduğunu ["De Heidegger, je ne lus que tardivement la *Lettre à Jean Baufret sur l'humanisme* qui ne fut pas sans influencer mes theses sur l'antihumanisme *théorique* de Marx."], felsefeyi 'çıkmaz sapakların yolu' (*der Holzweg der Holzwege*) olarak ilk nitelendiren Joseph Dietzgen (1828-1888) olsa da, bu 'maddeci' konumu Dietzgen'i bilmeden sonuna dek götüren Heidegger'in kendi düşüncesi üzerindeki etkisini açıkça itiraf etmektedir. Bkz. Louis Althusser *L'Avenir dure longtemps, suivi de Les faits*, (Paris: Éditions Stock/IMEC, 1992): özellikle 199, 204, 244.

turmak zorundayız. Çünkü Batı'da değişen giysiler altında bugün de kol gezen önyargıların tersine, tüm renkleriyle kendi uzak geçmişimiz de Heidegger'in hakkında bizleri uyardığı ve galaksisi giderek içe çöken "Batı Metafiziği"nin bir parçası.

Daha önce çıkmış bir yazımda özellikle Gadamer'den yaptığım şu alıntı, ilk adımda varmak istediğim noktanın önemine işaret eder yöndeydi:

> 'Varlık ve Zaman'ın çevirilerinin kitabın yayınlanışını hemen izlememesi eserin kalınlığından ötürü açık; ama 'Metafizik Nedir?' konuşmasının o denli coşkun ve yaygın bir yankı bulması basitçe geçiştirilemez. Özellikle hemen Japonca ve ardından Türkçe çevirilerinin çıkmış olması, bu çevirilerin Avrupanın Hıristiyan diller alanı ötesine geçmiş olmaları nedeniyle bize bir şey anlatıyor. Açıktır ki, Heidegger'in metafizik ötesini düşünme yeteneği, Yunan-Hıristiyan metafiziğinin verili temel bir ardalan oluşturmadığı ama söylediklerini *kabule özellikle hazır* bölgelere ulaşmış bulunuyordu.[46]

1978 yılında kaleme alınmış bu satırlar aslında dili ayakoyununa getirmek ucuzluğuna kaçmayan (zaten hiçbir dil 'tarihselliğinde' bu ayakoyununa gelmez) çeviri/yorumlar yoluyla Nietzsche ve Heidegger başka dil dünyalarına buyur edildiğinde, onların kabulünü besleyen öğelerin zaten o dildünyaların-

46 "Gewiß könnte eine Übersetzung von 'Sein und Zeit' schon wegen des Umfangs dieses Werkes nicht ebenso schnell erfolgen. Aber daß die Vorlesung 'Was ist Metaphysik?' eine ganz besonders stürmische und weite Resonanz fand, ist doch nicht zu verkennen. Insbesondere die Tatsache der frühen Übersetzung ins Japanische und dann auch noch ins Türkische, die beide über den christlichen Sprachenkreis Europas inausreichen, hat etwas zu sagen. Heideggers hinausdenken über die Metaphysik stößt offenbar dort, wo die griechisch-christliche Metaphysik nicht den selbstverständlichen und tragenden Hintergrund bildet, *auf besondere Bereitschaft.*" Hans-Georg Gadamer, 'Was ist Metaphysik?', *Gesammelte Werke, Band 3 [Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger]* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1987): 209. / "*[e]specially the fact that translations into Japanese and later into Turkish appeared so early on* says something, *for these translations extended beyond the sphere of the Christian languages of Europe. Heidegger's ability to think beyond metaphysics obviously came across* a special readiness *in regions where Greek-Christian metaphysics did not form a self-evident and fundamental background.*" "What is Metaphysics?," *Heidegger's Ways*, çev. John W. Stanley, Intro. by Dennis J. Schmidt (Albany: State University of New York Press, 1994): 45. [altını ben çizdim. HÜN] Gadamer'in dolaylı sözünü ettiği çeviri büyük olasılıkla, görebildiğim ve Mazhar Şevket [İpşiroğlu]'nun "vaktile Suud Kemal [Yetkin]le birlikte yapmış" oldukları "bu tercümeyi tashih ederek yeniden neşretmek imkânı"ndan yazının başındaki tek paragrafta söz ettiği, 'Was ist Metaphysik?' çevirisi olsa gerek; bkz. "Metafizik nedir?"], [İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi] *Felsefe Semineri Dergisi*, I (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1939): 187-202. Aslında bu çeviri daha arı bir Türkçe'yle daha önce 1935 yılında kitap olarak ve öz ama iyi bir tahlille birlikte çıkmıştı ve Heidegger'in sonradan Almanca orijinale eklediği 'Nachwort' (1943) ve 'Die Einleitung' (1949), doğaldır ki, bu çeviride yer alamazdı [Bkz. Heidegger, *Metafizik nedir?*, Türkçe'ye çevirenler Mazhar Şevket ve Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Vakit Matbaası, 1935). İpşiroğlu'nun neden ilk baskıdaki bu tahlili dili ağdalaşmış 1939 metninden çıkardığı bence bir muamma. Kitap, ufak değişiklik ve sadeleştirmelerle ve çevirmenlerin özgün tahlilini de içerecek şekilde yakın geçmişte yeniden yayınlanmıştır [Heidegger, *Metafizik nedir?* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998)]. Bu arada, geçmişte bir iki yazımda bu kaynağa notlarda yer verdiğimde, o sıralarda elimin altındaki tek çeviri olan 1939 metnindeki "M. Ş." kısaltmasını kuşkuyla da olsa yanlış okuyarak, Mazhar Şevket adını Mustafa Şekip'le karıştırdım. İpşiroğlu'nun ailesinden ve okurlardan özür dilerim.

da gömülü olduğuna da işaret ediyor ki, Gadamer'in "şeylerde uyuklayan şarkı" dediği de bu ya da ona yakın bir sezgi olsa gerek.[47] Heidegger'in de pekâlâ kabul edebileceği ve kendisinden kaynaklanan (onun *Die Frage nach dem Ding* başlığıyla sonradan yayınlanan bir Freiburg dersinde (1935-36) *tà mathémata* üzerine söylediklerini bu arada hatırlayalım)[48] bir savı öne sürersek, bir düşün eserinin bir başka dildünyasında yer tutabilmesi için, oraya özgü bir 'açıklık'ın (*Offene*), özellikle de modernliğin meydan okuması altında bu açıklığı kendi 'can' (*psyche*) ve 'sezenus'unda (*noûs*) bir ışıma alanı (*Lichtung*) çevirmeye hazır kişilerin, ortaya çıkmış olması gerek. Bu yazımızda toplumumuzdan getirdiğimiz örnekler bu savımızı doğrular yönde; ama ilerideki bir *geschichtlich* için bu yalnızca ufak bir *historisch*. Üstelik, en başta dili sapkın görülebilecek böyle bir savın entelektüel bir lüks olduğunu da düşünmüyo-

47 Sırf bu nedenledir ki, hem Nietzsche hem de Heidegger'in bizim de dahil olduğumuzu düşündüğüm 'Batı Metafiziği' ötesindeki dil dairelerinde bulduğu yankı üzerine çalışmaların giderek arttığı görülüyor. İşte üzerinde düşünmemizi gerektiren birkaç örnek: Graham Parkes, "Between Nationalism and Nomadism: Wondering about the Languages of Philosophy," *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991):455-467. Joseph Needham gibi büyük öncülerin yanında Graham Parkes'ın yazdığı onca değerli yazı ve Uzakdoğulu biliminsanları, felsefeciler vb.ye de epey yer açan derlemeleri hâlâ açılmamış bu düşün bölgesinde (*Bezirk*) erken adımlar arasında sayılmak gerekir. Burada konumuz düşünüldüğünde ilk akla gelen şu iki derleme: *Nietzsche and Asian Thought*, ed. G. Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991) ve *Heidegger and Asian Thought*, ed. G. Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987). Dikkat edilecek bir başka husus da bizzat Heidegger'in kendisinin çok erken dönemden başlayarak 'Batı Mezafiziği' dışındaki düşünce yollarına merak salması, ama kısa ömürlü Tao Dejing'i Heidegger'ceye çevirme/yorumlama çabası dışında bu bölgenin açılmasında öncülük yapmaktan haklı nedenlerle kaçınması, ama bunu Hintli, Japon ve Çinli öğrencilerinden beklemesidir. Bu öğrencilerin ve meslekdaşların bir kısmı sonradan kendi dildünyalarında 'Batı Metafiziği' ve Heidegger'in karşılanışına katkıda bulunan önemli adlardır. Onların Heidegger'e duydukları düşün yakınlığının bazı örnekleri için bkz.. Chung-Yuan Chang, Hoseki Shinichi Hisamatsu, Paul Shih-Yi Hsiao, Jarava Lal Mehta ve Keisei Keiji Nishitani'nin *Erinnerung an Martin Heidegger*, Herausgegeben von Günther Neske (Pfüllingen: Verlag Günther Neske, 1977) içinde yer alan yazıları. Sonradan keşişliği bırakıp medya dünyasına atlayan Taylandlı bir Budistle yaptığı şu kısa görüşme de Heidegger'in açıklığı ve çekingenliğinin ilginç bir örneğini oluşturur: 'Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch (Herbst 1963)', Heidegger's *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 589-593. Aynı olay için ayrıca bkz. Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976* (Frankfurt am Main: Societäts Verlag, 1983): 'Der Mönch aus Bangkok', 153-54. / *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1993): "The Monk from Bangkok", 140; 145-46. Yakınlarda çıkan James W. Heisig [*Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)] bu konuda bize yeni bilgiler veriyor. Bu arada Orta ve Yakın Doğu bölgesinde, bu arada bizde yeni yazıların çıkışı önemli bir başlangıca işaret ediyor; örneğin bkz. Mehrzad Boroujerdi,"The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper," *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Şerif Mardin (Leiden: E. J. Brill, 1994): 236-269. Fahrettin Kökoğlu, "Nietzsche ve Modern İnsanın Sonu," ve Ahmet Demirhan "Heidegger ve Teoloji," *Tezkire*, Yıl 11, No.25 (Mart/Nisan 2002), 107-117 ve 118-135.

48 Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen, Gesamtausgabe*, Band 41 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 69-108. / *What is a Thing?*, çev. W. B. Barton, Jr. ve Vera Deutsch (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, Inc., 1967): 69-108.

rum. Tam tersine, hem Nietzsche hem de Heidegger'in yordanamaz, olası gelecekle ilgili göndermelerinin gerçekten hakkını vereceksek eğer, ne denli tamamlanmamışlığa mahkûm olsa da, bizi hangi orman yollarına sokacağı önceden kestirilemese de, çok bildik hızın dışında ama mutlaka düşüncemizde kendi zamanı ve temposu olan yürüyüşlere çıkmamız, bunu gerektiren yanyollara cesurca girmemiz zorunlu. Hem, tekdüze kalıplara uyduğu sürece 'bilimsel' olduğu hemen ilân ediliverilen anlatı ve söylemlerden yeterince bıkmadık mı? Eğer dili aykırı çeviriyorumlara girişmekten hep kaçacaksak, kendi dilimizin bize 'yabancılığı'yla ne zaman yüzleşeceğiz? Yoksa, ister Türkçe'de konuşup yazalım ister bir başka dilde, günümüz kültür ve bilim endüstrisinin (*Kulturindustrie; Wissenschaftsbetrieb= science* business) hepimizden beklediği, şimdilik *Amerikanismus*[49] boyunduruğundaki "tümdünyalaşma"ya (ya da "dünyaçapındalaşma"ya=*mondialisation*)[50] özgü boşhamaratlık

---

49 Heideggger'in hemen her dildünyasında *Amerikanismus*'un yükselişi hakkındaki erken uyarı sinyali (1942) ["...almanca'da konuşuyor ama tümüyle 'amerikanca' söyleşiyor olabiliriz. / Daher kann es sein, daß wir zwar 'deutsch' sprechen, und doch ganz 'amerikanisch' reden." *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (*GA53*): 79-80; krş. Heidegger'in şu yazdıkları: 'Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch außerhalb des metaphysischen Bereiches.', 'Die Zeit des Weltbildes', Zusatz 12, *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950): 103-104. Ayrıca bkz. Robert Bernasconi, " 'I Will Tell You Who You Are.' Heidegger on Greco-Roman Destiny and *Amerikanismus*," *From Phenomenology to Thought, Errancy, and desire: Essays in Honor of William J. Richardson*, ed. Babette E. Babich (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995): 301-314. Ayrıca bkz., Michael Ermarth, "Heidegger on Americanism: *Ruinanz* and the End of Modernity," *Modernism/Modernity*, VII/3 (September 2000): 379-400. Sanıyorum ki, *Amerikanismus* sorusu Avrupalıların yitip giden cemaat/topluluk idealini yeniden gerçekleştirme arzusuyla birlikte ele alınmalı. Bu düşün zayıflıklarını çok iyi sergileyen bir çalışma için gene bkz. Robert Bernasconi, "On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot," *Research in Phenomenology*, XXIII (1993): 3-21. Bu arada göze çarpan bir başka tarihî saptama da Ahmet Midhat'ın önce *Tercümân-ı Hakîkat*'te tefrika edilip sonradan kitap olarak basılan (Dersaadet=İstanbul: 1307H./1890A.D.) I. Şarkiyatçılar Kongresi, Pariste'ki Budizm modası gibi konularda yazdığı yazılarda bu konuya temas etmiş olmasıdır. Ahmet Midhat Avrupalıların genç Amerika karşısında olgunluklarının altını çizmek maksadıyla kendilerini 'yaşlı Avrupa/*vieil Europe*' olarak nitelemelerinin yalnızca görece düşünülmesi gerektiğini, felsefe/hikmet konularında Asya ile karşılaştırıldığında ise Avrupa'nın olgunluğu hakkında aynı iddiada bulunulamayacağını öne sürmektedir. Onun gözünde, Amerika karşısında ağırbaşlı ve sabırlı görünümü veren Avrupa'da insanların dönemden döneme kapıldığı kozmetik, uçar kaçar yaşam modaları yaşlı kıtanın pek de sabırlı olmadığının tipik bir göstergesidir. Bkz., "Pariste Otuz Bin Budist," Ahmet Midhat, *Felsefe Metinleri* haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku (Erzurum: Babil Yayınları/Seyfeddin Özege Osmanlı Klasikleri Dizisi, 2002): 125/a125.

50 Çoğu doğal dil örneğinde görüldüğü üzre, genelde dilindünyası üzerinde tektipleştirici geniş bir kısırlaşmayla sonuçlanan süreci anlatmada kullanılan 'küreselleşme' (*globalization; Globalisierung*) sözcüğü yerine, Derrida'nın da haklı olarak kullandığı "*mondialization*" sözcüğünü ihtiyatla benimsemeyi tercih ettim. Derrida'nın yaygın yanlış anlaşılması bir yana, bu kullanımın onun da inandığı 'Aydınlanma' geleneğiyle de yakın ilgisi vardır. Kendisi bu tercih üzerine şunları yazıyor: "...Aydınlanma-*Aufklârung, Lumières, Illuminismo*'yla gelen bu devasa hakikat ve ışık sorusu her zaman insan sorusuyla, salt insana uygun bir kavram bulmakla bağlantılanmış olup, hem Hümanizma [*Humanism*] hem de tarihsel olarak Beşeri Bilimler [*Humanities*] bu ikinci üzerine kuruludur. Günümüzde yenilenen, yeni biçimde ele alınan ve Fransız-

(busy-ness) içine kaçacaksak, bıraktık Nietzsche ya da Heidegger'in boşsöylemlere çerez olmasını, onların ötesine geçme mücadelesi verdikleri geleneksel felsefeyle bile neden uğraşalım ki? O zaman bırakalım, işleri "dünyaçapındalaşma"nın doğasında olan dünyadüzensizliği halletsin; bizler de önceden yordanmış yaşam kiplerimizde sıkılmayı sürdürelim. Galiba bu bir bilgilenme işi değil, cesaret işi. Zaten Kant'ın şu halen tamamlanmayı bekleyen Aydınlanma projesi de açıkça cesareti bilgililiğin önüne koymuyor muydu?

ca'da '*des Droits de l'homme*' dediğimiz 'insan hakları' (1948) ve yasal bir kavram olarak 'insanlık suçu' kurumu (1945) *mondialisation*'un [tümdünyalaşma] da, onu denetlediği varsayılan uluslararası hukukun da çevren çizgisini oluşturmaktadır. (Ne yerküre ne de kozmos demek olan Dünya-*monde, Welt, mundus* sözcüğüne yaptığı göndermeyi sürekli kılabilmek amacıyla Fransızca *mondialisation* sözcüğünü 'globalization' ya da *Globalisierung* sözcüğü yerine bile bile tercih ediyorum...İşte bu *mondialisation* bir insanileşmeyi arzulamaktadır." "The University Without Condition," Jacques Derrida, *Without Alibi*, Edited, Translated, and with an Introduction by Peggy Kamuf (Stanford, California: Stanford University Press, 2002): 203; krş. "Faith and Knowledge," Jacques Derrida, *Acts of Religion*,: s. 50, not 7.

Türkiye'nin tini ve felsefe

*Taylan Altuğ**

Humboldt'a göre (1989), bir ulusun karakteri, gerçekliğe yönelik özel bir ruh durumu, bir duygulanım veya bir tavırdır ki, bu da dilde görünüşe çıkar. Ulusal karakter, dile bireysel özelliğini verir ve adeta dili içsel bir ruh ile donatır. Dilin bu içsel ruhu, her dilin, o dili konuşmayı öğrenir öğrenmez insanda meydana getirdiği bir etkidir. Bir ulusun tini dilinde yerleşiktir ve bu tin, dili, oluşturduğu bir beden gibi canlandırır. Bu bakımdan denebilir ki, dil, bir ulusun tinsel mizacıdır. *Kültür değişmesi* diye adlandırılan olgu, bir kültür çevresinden bir başka kültür çevresine geçiş, bu değişmede, özel bir ruh durumu olarak ulusal karakterin dilde nasıl şekilleneceğine bağlıdır. Çünkü dil, kendisi üzerindeki etkilerden özel bir karakter edinme ve bunu öz karakteri haline getirme yeterliğine sahiptir. Fakat unutulmaması gereken nokta, dilin karakterinin, ulusun tinsel *özgülüğünün* süregiden etkisinin doğal bir sonucu olduğudur.

İşte bu yüzdendir ki, Batı kültür çevresi karşısına *tanıma* ve *tanınma* mücadelesini yaşamayı göze alarak çıkmış olduğumuz andan itibaren "insanı ve dünyayı *dilin içinde* yeni baştan aramak"la (Tanpınar, 1969: 104 - abç) meşgulüz. Sanatsal, düşünsel yaratışlarımızın temelinde yer alan bu köklü içtepi (dilin içine yerleşmek), tarihsel varoluşumuzun içsel zorunluluğunun var ettiği bir olgudur. Tarihsel yazgımız bizi Batı Kapısı önüne getirdiği andan itibaren, ilk defa, kendimizi kendimiz için bir *soru* olarak görmeye başladık. Ancak kendimizi bir soru haline getirmekle, kendimizin dışına çıkmanın yollarını bulabildik. Bu sayededir ki, yenilenme, insana ve dünyaya açılma, evrensele yönelme, zamanla, bizim için bir varoluş sorunu haline geldi. Fakat yine de şunu unutmamalı ki, Batı kültür çevresine ait *yeni biçimler* çerçevesinde aradığımız, aslında *kendi tinimizden* başka bir şey değildir.

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Nitekim bu arayış, aradığı şeyin özüne ilişkin birtakım sezişlere ulaştığında; *farklı* bir duyuş ve düşünüş biçimini kendine maletme sorununun, aşılması güç bir engel olarak karşısına dikildiğini görür. Burada kendisini derinden hissettiren şey, gerçekliğe yönelik özel bir ruh durumu veya tavır olarak ulusal karakter farklılığıdır. Ulusal karakter dilde görünüşe çıktığı için, sorun, farklı bir dil çevresinin kendine özgü duyuş ve düşünüş biçimini, kendi dilimiz içersine yerleştirmede düğümlenmektedir. İlk köklü yenileşme programının 'resmen' uygulamaya konulduğu Tanzimat döneminde, modernleşmenin, özünde bir dil krizi, bir anlam krizi şeklinde yaşanması ve *intelligentia* tarafından bir dil seferberliği başlatılması, bu bağlamda değerlendirilmelidir. Tanzimat romanının en ilginç örneği, *Araba Sevdası* (Recai-zâde Mahmut Ekrem, 1896), adeta bir kehanet gibi, eleştirmenler tarafından *'aşırı* Batılılaşma'dan muzdarip olduğu söylenen kahramanı Bihruz Bey'in aşk serüvenini, baştan sona bir dil karmaşası yaşamak şeklinde sunar. Bihruz Bey'in romantik aşk tasarımı çerçevesinde kurmaya çalıştığı dünyası, maruz kaldığı dil çarpılması yüzünden, o dilden bu dile beyhude bir anlam arayışı içersinde, gerçekliğe nüfuz edemeden dağılıp gider. (Romanda, nüfuz edilemeyen bu gerçekliğin salt kişisel çıkardan ve para ilişkilerinden ibaret bir dışsallık olması ise, başlı başına bir ironidir.) Bihruz Bey, kültür değişmesi olgusunun tam da bir dil dolaşıklığı şeklinde düğümlendiği yerde durmakta ve sanki bize geleceğimizi söylemektedir.

İmdi, düğümlenmenin çözülümünü, düğümlenmenin kendisinden başka yerde aramamalıyız. Bu bakımdan, kültür değişmesi sürecinde bir dinamik olarak işgören duyuş ve düşünüş farklılığını, ulusun tinsel özgülüğünün şekillendiği yerde, dilde görmek durumundayız. Nitekim dünyayı anlamanın yolu, daima, gerçeklikte varolan ile insanın onu algılama/kavrama tarzının bir karışımından oluşur. Bu algılama/kavrama tarzı, dünyayı anlamadaki *öznel* öğedir ve bir ulusun özgül karakterinin dilde açığa çıkış biçimine karşılık gelir. Bu bağlamda, Humboldt'u izleyerek şunu ileri sürüyoruz: Her dil, o dili konuşan halkın insanı ve dünyayı anlayışını geliştirdiği, kendine özgü bir vurguya sahiptir. Şimdi bu vurgu, genelde, bir halkın kendi diline daha çok *nesnel gerçeklik* mi, yoksa *öznel içsellik* mi aşıladığıdır. Buna göre dilsel *belirtim* (yani sözcükler ve cümleler ile bu sözcükler ve cümleler tarafından belirtilen şey arasındaki ilişki), birinci durumda, inceden inceye ayırdedici, ayrıştırıcı anlama yetisinin ağır bastığı bir tarzda teşkil edilirken; ikinci durumda, duyu görüsü tarafından yönlendirilen hayalgücünün ve duygunun ağır bastığı bir tarzda teşkil edilir. Bu durumda, şeyler karşısında, bir yanda anlama yetisinin kavramlaştırma gücüne dayanan bir *nesneleştirme içtepisi*'nin; öte yanda hayalgücünün şemalaştırma gücüne dayanan bir *soyutlama içtepisi*'nin öne çıktığı söylenebilir.

O halde, dillerin şu ya da bu yöndeki kökensel yönelimine bağlı olarak, iki farklı dünya ilgisi, varolan karşısında iki farklı tavır ayırdedilebilir. Bu yönde,

şimdilik bir tipoloji oluşturmak amacıyla, özgül ayrımları dışta bırakarak, Avrupa dil çevresini birinci yönelim ile; Osmanlı-Türk halkının kendi deneyimlerini ifade ettiği geleneksel dilimizi de içine alacak şekilde Türkçe'yi ikinci yönelim ile ilişkilendiriyoruz. Bu durumda, dil-içi dünya ilgisi şöyle bir ikilik halinde karşımıza çıkıyor: *bir yanda* şeylerin ne olduğuna ve nasıl göründüğüne yönelik bir düşünme; *öte yanda* şeyleri soyut karakteristikler ya da sembolik imlemler çerçevesinde anlama.

Birinci yönelimde, varlığın gerçekliğine duyulan akılsal inançla karakterize olan Batı'ya özgü ruh durumunu seçebiliriz. Buna göre, insanın içinde yaşadığı dünya, duyularla algılanan ve düşünme ile bilinen görünüşler dünyasıdır. Görünüşler dünyasında, görünüş gerçekliktir ve insan bu dünyanın bütünleyici parçası olarak bu gerçekliğe katılır. İnsan için varolma (*exist*), kendini dışarı çıkarma, dışarı koyma, şeylere doğru 'açma'dır. Batılı ruhun varlık ilgisindeki özgül yön, o halde, şeylere bakış biçimine daima bir gerçeklik duygusunun eşlik etmesidir. Gerçeklik duygusu, insanın duyular dünyasına ait olduğu yönündeki varoluşsal olgu tarafından şekillendirilir

Şimdi şeylere böyle bir bakış, şeyi kendinde bağımsız varoluş hakkına sahip bir şey olarak, 'orada olan' olarak görür. Şey, kendi başına varolan olarak düşünmenin karşısında durmakta ve düşünmeyi kendi gerçekliğine çağırmaktadır. Bu çağrı dilde olup biter ve dilin özgül belirlenimini taşır: 'Kopula' merkezli Hint-Avrupa dilleri, "varlığı gerçekliği bakımından düşünür ve bunu yargıya bağlar" (Sözer, 1981: 91). Böylece gerçeklik duygusu, insanı bilme içtepisi ile şeylere bağlayan bir yatkınlık haline gelir. Aristoteles'in "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk bunun kanıtıdır," sözü, Batılı ruh durumunun varlık karşısındaki bilişsel tutumunu ifade etmektedir. Burada bilgi, insan için antropolojik bir değer olarak konulur.

Öte yandan düşünme, şeyi bilmekle, yani şeyin özünü şey hakkında elde ettiği tasarımla özdeş kılmakla yetinmez; fakat şeyin temellendirilmesini talep eder. Düşünmenin şimdi önüne koyduğu ödev, gerçekliğin (görünüşler dünyasının) temellendirilmesi, bir anlamda da tesis edilmesidir. Bu girişim, Heidegger'in terimleriyle söylersek, varolanın Varlığı sorusuna bir cevap bulmaktır. Burada ayırdedici yön, düşünmenin, Varlığı varolana *içkin* olarak tasarlamasıdır. Varlığın anlamı, şimdi ve burada bulunanda, mevcudiyette aranır. Düşünce ile varolanların Varlığı arasındaki ilişki şu şekildedir: Eğer Varlık deniyorsa, bu, varolanların Varlığı demektir ve varolanlar deniyorsa, bu, Varlıkları çerçevesinde varolanlar demektir. Düşüncenin oluşturduğu bu *içkinlik düzlemi*'nde, her şeyi dünyevi kılan ve aynı zamanda her şeyi insani kılan bir *Tin*'in çalışmasını buluruz. Bu içkinlik düzlemini vareden dil içi düşünme biçimi ise *felsefe*'dir.

Buna karşılık, ikinci dilsel yönelim, yani şeyleri soyut karakteristikler ya da sembolik imlemler çerçevesinde anlama, bizi, varlığı gerçekliğinden soyutlaya-

rak deneyimleyen, Doğu'ya özgü ruh durumuna götürüyor. Burada öne çıkan, görünüşler dünyasının olumsallığı/şüpheliliği ve bunun ruhta yarattığı varlığın temelsizliği duygusu, insanın bu dünyaya ait olduğu yönündeki varoluşsal olguyu olumsuzlar. Bunun yerini, keyfîlik ve rastlantının hüküm sürdüğü yerde, insanın varlığını sürdüremeyebileceğine ilişkin bir korku alır. Her şeyin gelip geçiciliği inancı ruhta öylesine köklüdür ki, varolanın Varlığı insanın zihin güçlerini aşan bir şey olarak görülür. Bu varoluşsal sıkıntı ve huzursuzluk, her şeye kadir bir Mutlak tasarımına bağlanmakla sükûn bulur. Önceden *yazılı* bir düzen fikri, insana ve dünyasına egemen olur. Fakat bu ilahi düzen/soyut yasalılık, insana ve dünyaya aşkındır. Belirlenimli ve bireysel olan her şeyden yalıtılmış soyut Mutlak'ın duyusal-akılsal olarak bilinemeyişi, ancak bu şekilde bilinebilir olan dış dünyayı her türden nesnel bilgi ilgisine kapatır. Düşünce, var olan her şeyde soyut Mutlak'ın hakikatini görmek ister, şeyin kendisinin hakikatini değil. Zaten her şeyin kendisinden çıkıp varlığa geldiği ve yeniden kendisinde kaybolup gittiği Mutlak'ın evreninde, hiçbir şey, kendinde bağımsız varoluş hakkına sahip değildir. Şey, kendi başına varolan olarak değil de, Mutlak'ın bir dolayımı olarak görüldüğü için, *kendinde*, düşünceyi çağırmaz, bilişsel bir hayrete yol açmaz. Kendinde nesne, tıpkı boş tümellik gibi, saf bir soyutlama olarak görülür.

Düşünme ve düşünmenin konusu/nesnesi olan varlık, Mutlak'ın *birliği* içinde zaten uyumlanmıştır. Varlığın hakikati öncesiz sonrasız verilmiştir, fakat bu hakikat her düşüncenin ve her varolanın ötesindedir, yani aşkındır. Bu durumda, düşünmenin bağımsız şekilde kendisini varolanın karşısına koyması, varolanı kendisine karşıt bir şey, bir *nesne* olarak önüne alması ve düşünmeye tam da buradan, nesneden başlaması sözkonusu olmaz. Bu yüzden Doğu'da düşünsel bir doğa ilgisi, doğalcı bir yönelim yeşermez. Çünkü ancak düşünmeye nesneden başlayan bir düşünme doğaya gider. Dolayısıyla bu yörede insan ve doğa, düşünce ve varlık, özne ve nesne ikilikleri ortaya çıkmaz. Her ikilik ve her ayrım, Bir olan Mutlak'ın tekçiliği içersinde eriyip özümsenir.

Doğu'da düşünme, şeyleri tözsel bütün çerçevesinde görmeye yatkın olduğu için, nesneyi özne ile ilişkisi içinde kavramaz. (Oysa bu ilişki 'kavram'ın ortaya çıkmasının koşuludur ve Doğu bu yüzden kavramdan habersizdir.) Nesne, kavranamaz olan Mutlak'ın bir anlık görünüşünü kendinde taşıyan bir şey olarak görülür ve kendi ötesinde ima ettiği Mutlak'ın hakikati bakımından düşünüldüğü için de, kendinde boş bir soyutlama olarak kavranır. Mutlak'ın soyut hakikati, bilinçte, şeyin somut imgesel figürü üzerine gölgesini düşürür ve hayalgücünü sembolik kavrayış yönünde harekete geçirir. Şeyleri bu düşünüş tarzında, dış algılar iç görülere dönüşür; imgeler yerini sembollere bırakır. Varlık 'kendinde hakikat' olarak aşkınlaştığı için, varlığın hakikati kavramsallaştırılamaz; ancak hakikatin taklidi olan sembollerle, alegorilerle hayalgücü sayesinde kavranabilir. Duyular dünyasına kapalı kalan düşünüşün,

bu şekilde iç görüler ve ideler dünyasına açılması, Doğu'da Tin'in nesnelleşemeyişinin başlıca nedeni olarak görülebilir. Nesnellik, gerçekliğin temsili olarak hakikat anlayışının ve dilin temsil edici işlevinin belirleyici olduğu bir tinsel şekillenmede mümkündür.

Maymonides, Kelâmcılardan söz ederken şöyle der: "Bütün eski Kelâmcılar, öğretilerinde, varlıkta açık olarak bulunana yönelmemişlerdir. Tersine onlar kanaatlerine delil ödevi görmesi veya hiç olmazsa onları ortadan kaldırmaması için varlığın nasıl olması gerektiğini nazarı itibare almışlardır. Bir defa bu muhayyel varlığı tesis ettikten sonra varlığın bu şekilde olduğunu ileri sürmüşler ve bu faraziyelerini doğrulamak için akıl yürütmeye başlamışlardır."

Şimdi, düşünmenin, varlıkta açık olarak bulunana yönelmeyişi ve 'olması gereken' muhayyel bir varlık tasarımına bağlanmasının anlamı şudur: Doğu'da Varlık varolana *aşkın* olarak tasarımlanır. Varlık varolanlara Tanrı tarafından sürekli olarak bahşedilen bir bağıştır. Böylece, düşünmeye varolandan (nesneden) değil de, 'İlahi Söz'den başlayan düşünme, bir aşkınlık düzlemi oluşturarak bütün hayatı değişmez ve mutlak olan değerlerin diline aktarmaya çalışır. Doğu'da tinsel şekillenmenin belirleyici dolayımı, bu aşkınlık düzlemidir ve aşkınlık düzlemini oluşturan dil içi düşünme biçimi de *şiir*'dir.

İki farklı insan ve dünya anlayışına yol açan bu *düşünüş tarzı* farklılığını, şimdi dillerin kökensel yönelimi çerçevesinde görmek istersek, şöyle bir formülasyona bağlanabiliriz: bir yanda *nesirin* Felsefesi, öte yanda *şiirin* Bilgeliği. Her iki dilsel/tinsel etkinlik de insandaki en içsel olan şeyle bağıntıya girerler; fakat bunu, gerçekliğe nüfuz etme tarzları bakımından tamamen farklı şekillerde yaparlar. Humboldt, 'intellektualite'nin gelişme yolları olarak gördüğü şiir ve nesiri, ulusal karakter ile dilin en kesin biçimde biraraya geldiği yer olarak değerlendirir. Şiir ve nesir dilin 'iki fenomeni'dir ve dilin kökensel yatkınlığı (*disposition*) bunlardan birine ya da diğerine baskın bir eğilim verir. Şiir fenomeninin bütünü etkisi altında tuttuğu bir dil, "dışsal ve içsel olarak deneyimlenmiş şekliyle gerçekliği duyusal görünüşü içersinde kavrar; fakat onu gerçeklik yapan şeye hiçbir ilgi göstermez, aslında gerçekliğin bu yönünü bilerek geri iter" (Humboldt, 1989: 169). Besbelli ki, bu tavır, varlığa bilişsel bir ilgiden geri çekilme anlamına gelir. Doğu'nun şiirsel Tini için, varlığı anlama bir bilgi sorunu haline gelmez. Dolayısıyla, gerçekliğin temsili olarak hakikat sorusu, apaçıklık soruları, bilgiyi eleştiren sorular ortaya çıkmaz.

Şiirsel kavrayışın esas ilgisi, hayalgücünün önündeki duyusal görünüşü içselleştirip soyutlamak suretiyle 'ideal bir bütün' görüsüne ilerlemektir. Doğuda şiir, tözsel bütün çerçevesinde şeyleri görmeye yatkın olduğu için, zihnin kendisini bildirme biçimi de, hemen her zaman, bu bütün içinde eriyip özümlenme şeklinde ortaya çıkar. Bu şekilde geçeklikten geri çekilerek 'ideal bütün'e doğru bir kapanış şiirsel tinin de bir özelliğidir. Humboldt şunları söylüyor: "Kendi içinde ne kadar sınırsız ve tüketilemez olsa da, şiir alanı yine de daima

kapalı bir alandır; her şeyi içine almayan veya içine aldığı şeyin kökensel doğasını muhafaza etmesine izin vermeyen bir alandır" (1989: 171).

Buna karşılık nesir, gerçeklikte, gerçekliği varoluşa bağlayan kökleri arar: "Zihinsel olarak olguyu olguya ve kavramı kavrama bağlar ve bir İde'de nesnel bir bağıntıya ulaşmak için çabalar" (Humboldt, 1989: 169). Nesirin dünyası, fenomenal etki ve tepkinin kavramsal belirleniminin dünyasıdır ve buraya ne şiir ne de din girebilir.

Türkiye'nin Tini, işte bu iki farklı düşünüş tarzının, iki farklı çekim alanının gerilimi içinde şekillenmektedir. Bu şekilleniş, aynı zamanda, felsefenin Türkiye'deki varoluşunu da belirlemektedir. Türkiye'de felsefe sorunu, belli bir tarihsel geleneğin ürünü olan dil-içi düşünme tarzının, bu gelenekle hiçbir ilgisi olmayan başka bir gelenekte sürdürülebilir olup olmadığı sorunudur. Doğu'ya özgü *pratik* tinin dinsel/mitik dünya ilgisi çerçevesinde oluşturduğu idealite içersinde, saf düşüncenin kendi idealitesine yer açması girişimidir bu. Böyle bir oluşumun imkânını veren şey ise, felsefi aklın tümelliği, evrenselliğidir. Burada sorun, felsefenin kültürün tarihsizleştirilmesiyle nasıl başa çıkabileceğidir. Bilindiği gibi, Türkiye'de felsefe, Cumhuriyet'le birlikte akademik bir kültür etkinliği olarak kurumsallaşmıştır. Böylece 'yasa'nın tümelliğine şimdi 'kavram'ın tümelliği de eklenmiş oluyordu. Yeni Türk tininin şekillenmesinde felsefe, 'aklın insanlığı'na giden yolu açmak durumundaydı. Bu da, kendinde hakikat olanı, salt ve koşulsuz olarak geçerli hakikati, biricik birlik ilkesi olarak ortaya koymakla gerçekleşebilirdi. Farkında olunsun ya da olunmasın, birliğini bilim ve eğitimde bulan yeni topluluk modeli, ilkesini felsefenin hakikat idesinde bulur.

Geleneğe bağlı gündelik hayat hakikatinin geride bırakılıp aşılması, *pratik* tinin *kötü* öznelliğinin yerine teorik tinin nesnelliğinin konulması, kendi kökeninden kopuk bir felsefi akıl ile başarılabilecek midir? Unutmamalı: dil ile tinin birliği, bir dili o dil kılan şey ve bir tini o tin kılan şeydir. O halde Türk dili, şimdi, kendi içinden yeni bir düşünce biçimi yaratmak gibi temel bir sorunla yüzyüzedir. Felsefi düşünüşün Türk diline yerleşmesi, o halde, dilin, yeni yaşama biçiminin isterleri doğrultusunda yeni bir 'eşzamanlılık' düzlemi oluşturma süreci içinde düşünülmelidir. Cumhuriyet döneminde, Türk dilinin kendi kaynaklarına dönerek oluşturduğu yeni sözcük dizgesi, yeni dilsel eşzamanlılık, içersinde bir anlam devrimini barındırmaktadır ve dilin *Mutlak*'ın tasarımından *Dünya*'nın tasarımına geçişini haberlemektedir. Böyle bir tasarım ise ancak aklın idelerinden, felsefenin tininden doğabilir. Gelgelelim (felsefi) *düşünce*'yi kendi dilimize aktarmakla, (felsefi) *düşünme*'ye başlayabilir miydik?

Şunu kabul etmek durumundayız: felsefi yaratım, insanın kendi dilinde kendi tinselliğini kavramlaştırmasıyla mümkün olabilir, yani kendimizi dil içerisinde *düşünce*'ye açarak ve böylece *düşünce*'yi kendimizin kılarak. Bugün felse-

fe, gelenek ile gelecek arasında, kendi dilinin varlığı açık kılma tarzına ilişkin bir bilinci arıyor. Öyle bir bilinç ki, gelenek ile geleceği, dil içersinde biraraya getirerek kendimize ilişkin *soru*'ya yanıt versin. Eğer bunu yapabilirsek, *düşünce*'yi kendi öz-bilincimiz haline getirmiş olacağız.

KAYNAKÇA

Humboldt, Wilhelm von (1989) *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, çev. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge.

Sözer, Önay (1981) *Anlayan Tarih*, Yazko Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969) *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Türkiye'de hümanizm tartışmalarına bir bakış

*Tansu Açık**

Hümanizm deyimi ile onunla birlikte geçen kimi anahtar deyimler, bütün bir Cumhuriyet dönemi yazılı belleğinde yer alır: bir yazın ülküsü, ulusal yazın yaratma, klasik yazın, uygarlık değiştirme-Batılılaşma, ortaçağ-yenidendoğuş (rönesans),Yunan dünyası, Doğu Batı, bir ortaöğretim, yükseköğretim tasarısı bağlamlarında geçer.[1] Hümanizm, doğrudan doğruya felsefelik bir ölçünme (fr. *reflexion*), düşünme konusu oluşturduğu ender örnekler dışında 1940 yılları dolayında, bir de 1970'li yılların başlarında, farklı biçimlerde düşünce gündemlerinden biri olmuştur. Burada, salt felsefelik veriler sunmamakla birlikte aşağı yukarı bütünlüklü bir görünüm sunan 1960 yılına kadarki süre irdelenecektir. Çünkü geri kalan dönemin tartışmaları dolaylı olarak, varoluşçuluk, Marksçılık bağlamında gündeme gelir; ayrıca sözkonusu dönem, başta 1960 yılında yayımlanan Suat Sinanoğlu'nun *L'Humanisme à Venir* kitabı olmak üzere kimi metinlerin üzerinde enine boyuna durmak gerektirir. Yazıya temel olan –dilbilimcilerin deyimiyle– bütünce (*corpus*), gazete yazıları dışında tüm kaynakları kapsayacak biçimde, düşünce ortamını oluşturan bütün belli başlı dergiler taranarak oluşturuldu. Ancak burada yalnızca belli bir süreklilik gösteren izleklere değinilerek toplu bir bakışa ulaşılmaya çalışılacak, öte yandan deyimin Avrupa dillerinde geçirdiği anlamca dalgalanmalar yalnızca Türkçe metinlere yansıdığı ölçüde ele alınacaktır.

(*) Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü.

1 Bu konuyla ilintili tek bir inceleme var: İlerde kitaplaşacak bir incelemenin bir bölümünü oluşturan "Hümanizm Tartışmaları" makalesinde Ahmet Oktay konuyu, 1938-1943 yıllarındaki verileri Cumhuriyet siyasaları, "doğu batı", sağ sol ekseninde geniş bir siyasal, tarihsel çerçeveye oturtarak anlamlandırıyor (Oktay, 2002). Yalnız makalesinin başında kendisinin de belirttiği gibi göndermeler yer yer kullanılamayacak kertede karışmış durumda.

Cumhuriyet'in ilk yılları: Ulusçuluğun koşulu olarak hümanizm anlayışına doğru

Osmanlı edebiyatının Batı edebiyatlarıyla yüzyılın son çeyreğine doğru başlayan ilişkisi İkinci Meşrutiyet'e kadar Fransız edebiyatının kimi 18. yüzyıl 19. yüzyıl örnekleriyle sınırlıdır. 1912'de Paris'ten "Akdeniz havzası uygarlığı" düşünüyle birlikte dönen Yahya Kemal ile ona katılan Yakup Kadri, örnekçesini (model) eski Yunan, Roma yazarlarında bulan Nev-Yunanîlik ya da Yeni-Yunanlılık denen bir akım başlatır. Bu yönelişin temelinde yazınsal bir kaygı vardır; Yahya Kemal sağlam süssüz cümle peşindedir, "beyaz lisan" dediği bu yeni tümce kuruluşunu Yunan Latin yazarlarında bir de konuşulan Türkçe'de bulur.[2] Ruşen Eşref, 1914-1916 yılları arasında on sekiz kalburüstü edebiyatçıyla bir dizi söyleşi yapar (Ünaydın, 2000); kitap başka başka şeylerin yanısıra Osmanlı edebiyatının dip geçmişi, yakın geçmişiyle birçok odaktan hesaplaşma, bir bilanço çıkarmadır da: söyleşilerin çoğundaki ortak yönlerden biri, henüz basılmış bir şiir kitabı olmamakla birlikte en çok umut bağlanan, övülen genç şairin Yahya Kemal olmasıdır. Yazınımız üzerine etraflıca gözlemler dile getiren Ali Kemal'e göre yükseköğretimden çok ortaöğretimde yaya kalmışızdır, özellikle düşünsel öğrenimin en yüksek derecesi olan "insaniyet" bizde hiç yoktur (310). Ziya Gökalp'te dizgesel bir görüş buluruz: halk edebiyatı inceltilmeli, yükseltilmelidir, Türkçe'nin eskiden kendine örnek aldığı İran yazını klasik değildir, yani açıklık, sağlamlıktan yoksundur; Tanzimat'la birlikte Fransız zevkini benimsemek yerine konuşma dilinden yola çıkarak, ulusal zevke dönerek biz de klasik Fransız yazınını örnek alsaydık, dolaylı olarak "rönesansa nail olup" Yunan, Roma yazınının üsünlüklerini kendimize uydurmuş olsaydık klasik bir yazına ulaşabilirdik; Türkçüler romantik bir sanat klasik bir yazın yanlısıdır (190-194). Oysa Fuat Köprülü Acem edebiyatını klasik sayar, Gökalp'ten bir tek burada ayrılıyordur (204, 215). Z. Gökalp'ın gözünde Fransız klasik yazını Yunan Latin örnekleri üzerinde biçimlenmiş bir ulusal yazın örneği ortaya

2 Akımın kuruluşuyla sınırları, onu destekleyenlerle karşı çıkanlar üzerine (Yücel, 1989: 251-299); en geniş kapsamlı inceleme için bkz. Toker 1982: 135-163. Son dönem Osmanlı tarihyazımında beliren klasik eskiçağ ile ortaçağ konusunda (Ursinus, 1989: 69-77); ağırlıklı olarak dönemin süreli yayınlarındaki Yunan Roma dünyasıyla ilgili yayımları ele alan Has-Er, 1962 gibi araştırmalar var. Epeyce malzeme olmasına karşın son dönem Osmanlı'da Yunan felsefesiyle kurulan bağıntılar üzerine toplu bir değerlendirmeden henüz söz edemeyiz. Sözgelimi Kirkor Tomaryan'ın *Yunan Filozofları* (1854, İzmir) hem bu günkü bilgilerimize göre çağdaş Avrupa'dan Türkçe'ye ilk felsefe çevirisi olmakla hem de Fransızca çiftdilli yayımlandığından terimler konusunda işlenmemiş bir kaynaktır.

3 Kendi çıkardığı *Küçük Mecmua*'da 1922 yılında da aynı görüşleri yineler (Duru, 1949: 265). Avrupa'nın klasik edebiyatlarının eğitsel yönü üzerinde durur, oysa simgeciler "muzır"dır; Yunan Latin edebiyatlarının incelenmesi olan "insaniyat"i, "insancılık"ı tanımlamaya uğraşır, bu edebiyatların gücü halk sanatından esinlenmesindedir; bu dayanaksız savın altında halk yazınından da geniş ölçüde yararlanıp Alman yazınını kuran romantikler örneğinin bulunduğu anlaşılıyor. Yeni kurulan "Telif ve Tercüme Heyeti "nin başkanlığını yaptığı 1923 yılında yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* kitabında da gelecekteki ulusal edebiyatın esin kaynakları arasında halk

koyar.[3] Z. Gökalp gibi Malta sürgünlerinden olan Ahmet Ağaoğlu sürgün sırasında yazdığı bir dizi yazıyı sürgün dönüşü 1921 yılında *Türk Yurdu* dergisinde yayımlar, sonra kitaplaştırır (1972): burada dünyayı üç uygarlığa böler, İslâm, Buda-Brahman uygarlıkları yenilmiştir, Avrupa uygarlığının üstünlüğünü benimseyenler arasında bunu onun bilim ve fennine bağlayanlar vardır, oysa uygarlık bölünmez bir bütündür. Örtük olarak Gökalp'in "milli hars"ına karşı savlar öne sürer, bunun kurucu öğesi olduğu varsayılan her öğenin değişikliğe açık olduğunu belirtir, bunlar arasında dil de vardır. Avrupa edebiyatının esin kaynağı olarak Yunan Roma edebiyatı Acem edebiyatıyla kaba bir karşıtlık içerisinde anılır, Acem edebiyatının bize söyleyeceği yeni bir şey yoktur.Yazın açısından Rus Batılılaşma deneyinden örnekler verir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki kültür, yazın tartışmalarına ışık tutan bir derleme var elimizde (Kaplan, 1981): 1923 tarihli yazısında M. Şekip Tunç, "münevverliğin esasını" oluşturan, lisede başlayıp üniversitede tamamlanan öğrenime Fransızcada "insaniyet: *humanité*"sini yapmak dendiğini; bunun, Yunan Roma yapıtları ile büyük klasikleri özgün dilinden okumak olduğunu yazar (455-460). Cumhuriyet öncesinde yeni bir yazın açısından konu gündeme gelirken, Cumhuriyet'in ilk yıllarında "rönesans" örneksemesi de işin içine katılır. Yakup Kadri 1924 yılında "Avrupakâri, Avrupaî" başlıklı gazete yazısında maarif izlencesinin eksikliğinden söz eder, medrese ilga edilmiştir, durumu bir tür "rönesans" diye niteler, Avrupa'da üçyüzyıl önce beş on dil, tarih meraklısının "hümanist"in bizim "insaniyatçı" dediklerimizin yaptığını düşünüp hüzünlenir, Avrupa'da "hümanite"nin şimdi az çok lise öğrenimini kapsadığına değinir, Tanzimat Avrupa'yı Avrupa yapan irfana ulaşamadıysa tek sebebi "hümanizm tezhibine" zerre kadar değer vermemesidir (535-538). Sözlüklere bu anlamıyla girmemiş olan sözcüğe yeni bir anlam yükleyen, Z. Gökalp'tir (1972: 104-105): Fransızca "culture" sözcüğünün anlam ayırtılarını Türkçe'ye taşır, ulusal kültür anlamına gelenini "hars", Matthew Arnold'u anarak uluslararası yüksek kültür anlamına gelenini "tehzib" diye ayırır. Yakup Kadri iki yıl sonra da Türk devriminin kökleşmesi için "dört gözle beklediğimiz edebi ve bedîî Rönesans"tan söz eder (118-119); 1929 yılında Hasan Cemil (Çambel) (66-68), 1934 yılında Reşat Ömer (Irdelp) "kültür inkılabı"nı "rönesans" diye niteler. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaöğretime Avrupa edebiyatının girmesinden korku duyulduğunu iki savunu yazısı kanıtlamaktadır: 1927 yılında Ali Canip liselerde Avrupa edebiyatının öğretilmesiyle "kozmopolit"leşileceği

---

edebiyatı, – henüz doğru dürüst bir yayımı olmayan Yunus'u, 1916'da ilk kez Türkçe yayımlanan Dede Korkut'u da anar– bir de Homeros'tan Vergilius'tan başlayarak Avrupa klasikleri bulunmalıdır (1972: 143); bu görüşünü çağdaşlarında da rastlanan "medeniyet değiştirmek" kavramıyla gerekçelendirir. Konu daha çok tazedir; 1897'de Avrupa klasiklerinin çevrilmesi üzerine ilk yazılı tartışmaya rastlarız; bunların çevrilmesini savunan Ahmet Mithat ile Necip Asım, karşı yakada dilin yetersizliğini öne sürerek buna karşı çıkanlar Cenap Şehabettin, Hüseyin Daniş, Ahmet Cevdet'in tartışma metinlerinin tamamı için bkz. Kaplan, 1998.

korkusuna karşı yazar (135-138); liselerden Arapça ile Farsça'nın kaldırılmasından bir yıl sonra 1929 yılında yazan Hasan Ali (Yücel) "kültürle medeniyetin" bütünüyle ayrı şeyler görüldüğü zamanlarda liselerde yalnızca Türk edebiyatının öğretilmesiyle yetinildiğini söyleyerek yeni girdiğimiz uygarlık çevresini en iyi gösterecek araç edebiyat olduğu için, Avrupa edebiyatlarının liselerdeki gereğinden söz eder (147-148). Bu derlemeden son yazı 1935 yılından, Ahmet Ağaoğlu Yunan Latin kaynaklarından içmek gereği üzerinde durur, Rus Avrupalılaşmasında Yunan Latin yazınına dayalı lise eğitimine değinip, "tebaamız olan" Güneydoğu Avrupa devletlerinin bu yoldaki örneklerini hatırlatır, Üniversitede –DTCF sözkonusu olmalıdır– iki saat Latince Yunanca dersi verilmeye başlanmasını yetersiz bulmakla birlikte sevinçle karşılar, er geç o yola girmek gereğinden söz eder (491-494). Kâzım Nami Duru ise 1934 yılında "Humanisma" yazısında (Duru, 1934a) Yunanca ile Latince öğretiminin eğitsel, düşünsel, yazınsal yararından söz edip bunun "milliyetçiliğe" aykırı olmadığını belirtme gereği duyar, "Türk milliyetçisi isek de beynelmilliyetçi olmağı da isteriz" diye ekler.[4]

1932 yılında toplanan Birinci Türk Tarih Kongresi'nde, bütün dünya uygarlığı üzerinde kurucu olma hakkı iddia edilir, tarihöncesinde Ortaasya'daki kuraklık sonucunda Türklerin göçleriyle dünya uygarlıklarının oluştuğu önesürülür, iki kişi dışında sava doğrudan karşı çıkan yoktur. Kongrede en çok gönderme yapılanların başında gelen Yunanlılar konusunda, Halet Cemil Çambel "Ege Medeniyetinin Menşeine Umumî Bakış" adlı bildirisinde "klasik Grek medeniyeti müstakil bir medeniyet değildir, onun aslı Ege medeniyetinin doğurduğu İyon medeniyetidir" der (1932);[5] Ege uygarlığının arkasında Minos, Türk olan Akalar yani Mikenler bulunur; İyonlar Etilerle ilişkileri sayesinde yükselmiştir. Fazıl Nazmi dolaylı karşı çıkışında ortaöğretim tarih kitaplarında eski Yunan yer, boy adlarının Türkçe kökenbilgileriyle açıklanmasına karşı çıkar, yer adlarının tutarsız yazılışından söz eder, onun saptamalarına Samih Rifat yanıt verir (215-221).

4 "Beynelmilliyetçi" deyişi de Z. Gökalp'ten gelir (1972: 105-106). Zaten Kâzım Nami Duru, "humanizma" üzerine yazılarında hep Z. Gökalp'in izinden giderek Avrupa ulusal edebiyatlarının oluşumunda Yunan Latin yazınlarının payını en genel biçimlerde vurgulamaktan öteye gitmez (Duru, 1934b; 1939; 1940) Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaöğretim müdürlüğü yapmış olan Kâzım Nami Duru, 1925 yılında bu konu üzerine ilk makaleyi 1925 yılında yazdığını söyler; bir süre sonra Batı uygarlığı ile kültürünün kaynağı Hıristiyanîdir, biz de mi gâvur olacağız korkusuna kapılmış olması, bilgisel çerçevelerin ne kadar dar olduğunu o yıllarda bu konuda en çok yazan kişi üzerinde örnekler; Yaşar Nabi onun bu görüşünü tehlikeli bulursa da getirdiği savunu zayıftır (Nayır, 1946).

5 Reşit Galip ise "Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumî Bir Bakış" adlı uzun bildirisinde (99-160) "antropolojik" incelemelere dayanarak başkalarının yanısıra Sümerlerin, Etrüsklerin, İskitlerin "Türk"lüğünden söz eder. "Tarih tezi"nin yetkin bir irdelemesi için bkz. Behar, 1992. 1937 ile 1943 yılı kongrelerinde artık çoğunluk, meslekten tarihçilerde, dilcilerdedir; ilk tarih, dil kongrelerinin savlarını sürdüren bir iki bildiriye rastlarız, Hasan Âli Yücel DTCF'nin yeni binasının açılış töreninde bunların artık aşılmış "romantik" bir görüş olduğunu belirtir (Arıkan, 1997). Ancak bu "tez" çeşitli kılıklarda ders kitaplarına varasıya tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır.

1932-1935 yılları arasında yayımlanan *Kadro* dergisi biricikliğini vurguladığı devrimin ilk kez kuramını yapmaya, amaçlarını belirlemeye girişir. Derginin kurucularından Y. Kadri'nin doğrudan konumuzla ilintili yazısına rastlanmazsa da Darülfünun tasfiyesinin hemen ardına rastlayan yazısında, Burhan Asaf (Belge) (1933) üniversiteyi 1932'deki ilk tarih kongresinin amaçlarını anlamamakla suçlar. Amaç Avrupamerkezli tarih kaynaklarını eleştirmek, bilimdışı olduklarını kanıtlamak, Avrupa'nın "tarihöncesi" olan devrini bir "Türk hümanizması" adına tarihin içine almaktır; ardından bilime müdahale edilemeyeceği ya da "bilim bilim içindir" düşüncelerinin 19. yüzyıl liberal zihniyetinin ürünü olduğunu belirtip liberalizm eleştirisine geçer. Burada geçen "Türk hümanizması" tamlamasına, şu noktaya dek gözden geçirdiğimiz tanıklıklardan başka bir doğrultuda, terime, kimi insan bilimlerine biçtiği toptan "kanıtlama" göreviyle siyasal bir anlam yüklenir. Hilmi Ziya Ülken, Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüboğlu ile Muzaffer Şerif'in (Başoğlu) kurucusu olduğu Celâlettin Ezine'nin maddi olarak desteklediği aylık *İnsan* dergisi, 1938-1941 yılları arasında yayımlanır; gündeşi dört beş edebiyat, düşünce dergisi arasında en göz doldurucusudur, dergiye Yahya Kemal, Ahmet Ağaoğlu, Pertev Naili Boratav da yazar. Derginin sahibi H. Z. Ülken'in yazıları şu noktaya kadar kuşbakışı göz attıklarımız arasında sorduğu sorularla, ortaya attığı yeni görüşlerle en kapsamlısıdır. İlk sayıdaki yazısında (Ülken, 1938a) Tanzimat'ın çeşitli katlardaki ikiliklerini saptadıktan sonra bunların bir düzeydeki devamı olarak gördüğü Z. Gökalp'in "medeniyet-hars" ikiliğine değinerek, bir Türk-Islâm harsı kurmak olanaklı mıdır, sorusunu sorar. Buna tek koşut örnek Japonya'dır. "Rönesans" hamlesinin bizde yeni başladığını söyler, "kendimizi bulmak" bu yenidendoğuşun başlıca şiarıdır. "Hakikî nasyonalizm yapabilmek için geniş bir ümanizma hareketine" gerek vardır, sahte bir sorun olarak gördüğü Doğu Batı ikiciliğini yadsıyan A. Ağaoğlu'na bol bol göndermede bulunur; 1920'lerden başlayarak bir yazın ülküsünü yeşertecek, özellikleri belirsiz bir eğitim izlencesinin adı olarak geçen hümanizm artık ulusçuluğun bir koşulu olarak görülmektedir, yazılı belleğe bakılırsa bir beş yıl daha öyle görülecektir. Derginin ikinci sayısındaki "Humanisma" yazısında Nurullah Ataç (Ataç, 1938)[6] Fransız yazın tarihini gözönünde tutarak Yunan Roma yazın yapıtlarının bugünün okuyucusuna söyleyebileceklerinin sınırlılıkları üzerinde durduktan sonra yine de Yunanca ile La-

6 Azra Erhat bu yazıyı büyük bir atılıma yön verecek bir nitelikte görür, ayrıca derginin programı gibi görür ki derginin diğer yazıları bunu doğrulamaz; Erhat ayrıca klasik kültür üzerine son kırk yılda dile getirilen düşünceleri özetlemek gereğinden söz eder (Erhat, 1977 : 112-113; 117). O yıllarda hümanizm tartışmalarının gündeme oturduğunu gösteren bir belirti de Hüseyin Cahit Yalçın'ın her şeyiyle tek başına çıkarttığı *Fikir Hareketleri* dergisinde 1938-1939 yıllarında hümanizmle ilintili bir dizi kısa çeviri yayımlanmasıdır (sayı 262, 265, 268, 271, 274, 280): bu yazılar Milletler Cemiyeti'nin Düşünce İşbirliği Enstitüsü'nün düzenlediği, başkanlığını Paul Valéry'nin yaptığı 1936 Peşte toplantısının seçme bildirilerinden oluşur; sorular "humanité" ile "humanisme" arasındaki, klasik "humanités" ile yeni eğitim tasarısı arasındaki bağıntılar, çağdaş bir "humanisme"in tanımıdır; yazıların gösterdiği gibi konu, eğitim ve uygarlık tasarımları bakımından Avrupa'da da tartışma konusudur.

tince'nin öğretilmesinin gereğini öne sürer, Avrupalı olsaydım bu kanıda diretmezdim ama bizim klasik yazınımız geniş, tam değildir, der. Son olarak da dilimiz Avrupa irfanından birçok kavramı düşünmemize elverişli olmadığından bu dillerin öğretiminin kurulacak olan bilim, düşün diline doğrudan temel sağlamada yararına değinerek yazısını bitirir. Yunan ve Latin klasiklerinin çevrilmesinde en çok emeği geçmiş, yazılarıyla bu konuyu gündemde tutmuş olan N. Ataç, bu dillerin ortaöğretimde öğretilmesini ömrünce savunacaktır. Derginin üçüncü sayısında H. Z. Ülken "Yunan Mucizesi" (1938b) yazısında E. Renan kaynaklı deyimleşmiş bu sözün ardındaki uygarlık tasarımını kurcalar, onu bengi (ebedî) bir örnekçe değil tarihsel bir aşama olarak anlamak gerektiğini öne sürer. Tarih kongrelerinin etkisi kendini duyurur, zaten bilinen bir bölük büyük kültür başarısının Doğu Akdeniz'deki kaynaklarını sıraladıktan sonra en önemli kök olarak Sümer-Anadolu yolunu anar; "kök" arama merakını durduramaz, din, musiki konusunda Yunanistan'ın doğusundan kökenler sıralar. Derginin 6. sayısında on yıldır dergilerde felsefe, toplumbilim yazılarına rastlanan, Kabataş Lisesi felsefe öğretmeni Hatemi Senih Sarp'ın "İçtimaî Ümanizma" (1938) yazısına rastlarız. Yazı hümanizme yalnızca gününün kimi felsefe sorunları bakımından değinmesiyle dikkat çekicidir. Sözcüğün Fransızca'da 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkışını, bir de I. Babbit'in akımını anar. Ardından toplumsal bir felsefe olarak "humanizma"yı ele alır, sonu liberalizme varan soyut biçimde eşitlikçi birey, bireycilik karşısında kişiden, kişicilikten *personalisme*den söz ederek ona getirilen eleştirileri sıralar; insan ne deneysel bilimlerin yoluyla yasalılıklar aranarak ne de tarih içerisinde, toplumsallığı içerisinde araştırılabilirdir.[7]

Sırada çok yankı uyandırmış bir yazı dizisi var. Burhan Asaf Belge *Ulus* gazetesindeki köşesinde on sekiz yazılık bir dizi yayımlar (Belge, 1938). A. Oktay'ın (2002: 233) "hümanizmin kültürel bir tercih olarak *yarı resmileştirilme-*

7 Ad vermese de yazarın 19. yüzyıl sonunda Amerika'da serpilen saltıkçı idealist "kişilikçilik" akımının bir yönünü aktardığı çıkarsanabilir. Hümanizm teriminin 20. yüzyılda birbirinden ne kadar ayrı şeyler için kullanıldığına örnek verecek olursak, yüzyıl başında terim İngilizce dünyasında salt felsefe bağlamında W. James'in, J. Dewey'in, en başta da F.S.C. Schiller'in, R. B. Haldane'nin pragmacılığına bağlı olarak kullanılır. Öteki kullanımda hümanizm I. Babbit'in çevresindeki bir Amerikan yazın eleştirisi çevresine verilen bir addır aynı zamanda: anacağımız kitap (Foerster, 1930) yazın eleştirmenliği yapan I. Babbit'in Amerika üniversite çevresindeki düşünce hısımlarını biraraya getiren bir sempozyumun ürünüdür. I. Babbit, Sokrates'i değil de Protagoras'ı öncel seçmesinden ötürü F. C. S. Schiller'e çatar, W. James'e de "aydın"ı şeytani olduğundan çatar, pek Hıristiyanca bir biçimde, insanın "Arkadia"da iyi olduğu görüşüne çatar. Diğer bildiriler dönemin tutucu yazın eleştirisini örnekler: yazında geleneksel değerlerin savunuculuğunu yaparak kimisi çağcıl yazarlara D. H. Lawrence'a, J. Joyce'a çatar, kimisi Ortega y Gasset'e çatar. T. S. Eliot ise daha önce işlediği dinsiz hümanizm olmaz izleğine o bildirisinde hümanizmsiz din olmaz izleğini ekler. Oysa C. Hartshorne ile J. Auer'in kitaplarında 1930'ların bir başka Amerikası'nda hümanizmle yaradancılığın karşıtlığı felsefece hem de dindarca bir açıdan tartışılır. O. Reiser'in (1933) kitabı bir bunalımdan, yeni bir bireşim ihtiyacından söz eder, kitabının sonundaki hümanist manifestoyu imzalayanlar arasında J. Dewey de vardır. Burada yaşam, kişilik, baş değer olarak kesinlenir, kurumlaşmış dinlerin yetersizliği belirtilir, yeni bir toplum tasarımı da sezinlenir.

si" olarak nitelediği bir yazı dizisidir bu. Belge'nin değerlendirmesinde yenidendoğuş, hümanizm, ulusal kültür aynı düzlemde ele alınır. Bu bakımdan şu noktaya dek gözden geçirdiklerimize oranla bir yenilik taşımaz. Yenilik klasik lise önerisidir; gerçi bu yazı dizisinden aylar önceki bir belge bu konuda bir tasarının varlığını ortaya koyar. DTCF Klasik Filoloji bölümünün kurucusu Georg Rhode, 9.2.1938 tarihli bölüm yazışmasında ortaokulda Latince yerine Yunanca'yı önerir kültür bakanına, lisede her ikisi de okutulacaktır. Önce bir 'Tanzimat'ın kültür çıkmazı' çözümlemesiyle karşılaşırız, o zamanki engellerden biri dilse öteki "münevver"in hümanist değil kozmopolit olmasıdır.[8] Şark hümanizminin çocuğu olsa da Ahmet Mithat, Muallim Naci övgüye değerdir, Batı kültürüne geçmenin gereği olarak kaynaklarına gitmekten başka yol yoktur, bahçe temizlenmiştir, yapılacak aşının adı hümanizmdir; bunun yolu hümanist liselerden geçer, en az üç merkezde bunlardan kurulmalıdır. Buradan çıkacak gençlerin bir bölümü liselerde öğretmen olacak, bir bölümü DTCF'de okuyacak, bir tarihten sonra lise öğretmenleri yalnızca bu tür lisenin mezunlarından oluşacaktır, bu son aşamaya yirmi beş yıldan önce ulaşılamaz. Yazıya geniş bir karşılık H. Z. Ülken'den gelir (1939): Kemalizmin, kökü Doğu'da olan her geleneğe düşman olduğunu söyleyen B. Belge'yi geçmişe en geniş ölçekten bakınca Doğu-Batı ikiliğinin kalmayacağını söyleyerek yanıtlar. Hint, Çin, İslâm "humanizma"larını anarak sermaye birikimi sonucu kapitalizm öncesi toplumların çöküşe geçtiğini belirtir. Üzerinde düşünülmesini istediği noktalar arasında Latin-Yunan eksenine terim, metin, öğretim bakımından ne ölçüde gireceğimiz; geçmişi yeni bir açıdan incelemek de vardır. Yunan-Latin "humanizma"sına aşılanarak yenidendoğuşunu yapan halkları dört öbeğe ayırır: dil ile dinin ortaklığından, yalnızca dinden –Alman, Rus-, ümmet terbiyesinden geçmeden çağdaşlaşanlar –Fin-, ne dil ne de dinin Latin dünyasına bağlamadığı Japonlar, Türkler. Bizde belli oranlarda "Latin-Yunan"ın yanısıra "Arap-Fars"ın da payı olacaktır.

Mayıs 1939 tarihinde toplanan Birinci Neşriyat Kongre'sinde, ilgili encümen Cumhuriyet döneminde henüz geniş kapsamlı hiçbir örneği yayımlanmamış bulunan ansiklopedi, sözlük, başvuru kitaplarının yayımını önerir (*Birinci Türk Neşriyat*: 112-118); bir çeviri dergisi ile tercüme bürosunun kurulması önerilir. Bu kitapta ayrıca, o zaman varolan iki üniversitenin –aslında bir üniversite ile DTCF'den söz etmek gerekir zira henüz Ankara Üniversitesi kurulmamıştır– Türkçe'nin tarihinden yayımlanmasını önerdiği yapıtlar listesine; DTCF klasik filoloji bölümünün kurucusu Georg Rohde'nin Türkçe'ye çevrilecek klasikler üzerine düşüncelerine rastlarız (397-402). Temmuz 1939 ta-

8 Kozmopolitlik Z. Gökalp için ayrı ayrı medeniyetler görmemektir; adını anmadan T. Fikret'in dizelerini alıntılar: bunlar "milletim nev-i beşerdir, vatanım rûy-ı zemin" diyen "dünyacı"lardır, oysa bu ulusçulukla bağdaşmaz (1972: 105). Tanzimat'ın Tükçe'deki ilk geniş değerlendirmesini iki yıl sonra *Tanzimat* kitabıyla tarihçiler yapacaktır.

rihinde toplanan I. Maarif Şûrası'nın arefesinde Türkiye'de yirmidört ilde lise vardır;J. Dewey de içinde olmak üzere eğitimin düzenlenmesi konusunda Cumhuriyet döneminde önerilerine başvurulan yabancı uzmanlardan lisede Latince Yunanca öğretimi konusunda bir öneri gelmemiştir, baş sorun mesleki teknik öğretimdir. Maarif Şûrası'nın yüksek öğretim oturumlarında liselere Latince Yunanca dersi konmasını ilk ortaya atan Cevat Dursunoğlu'dur (*Birinci Maarif*: 394), Saim Ali Dilemre buna şiddetle karşı çıkar (404), E. Hirsch haftada iki üç saatle bu işin olamayacağını kendi lise deneyiminden örnekler (403), Halil Vedat Fıratlı doğru dürüst bir üniversite için klasik lisenin gereğini belirtir (408), zamanın İÜ Edebiyat fakültesi dekanı Hâmit Ongunsu ertesi gün konuyu tekrar açıp hümanizmi tarih bilinciyle bağlantılı olarak ele alır: Latince Yunanca hiç olmazsa lise son sınıfa konmalıdır, lise için gereken üniversite için de gerekir, ancak o günün koşulları bunlara elverişli değildir; yaşayan ya da ölü dilleri "ikinci nevi" bir araç olarak görmediğini ayrıca belirtir. İsmail Hakkı Baltacıoğlu hümanizmi üniversite eğitimiyle bir tutmaktadır (460-462).[9]

1940'ların düşünsel tartışma gündeminde hümanizm: Ayrışmalar, eleştiriler ve sönümlenme

Yücel dergisi 1940'a geldiğinde beş-altı binlik satışıyla *Varlık* dergisinin yanında en çok satan yazın, düşünce dergisidir. Orhan Burian'ın[10] dergiye damgasını vurması 61. sayıdan sonra olur. Bu sayıda 28 Şubat 1940 tarihinde Şişli Halkevi salonunda toplanan yirmi kişinin katıldığı bir toplantının tutanakları vardır. Yaşları otuza varmamış dergi takımı, manifestomsu ortak yazılarında (*Yücel* dergisi, 1940a); "humanizma"nın arayıcılığıyla kendimizi bulmaktan söz

9 Daha 1934 yılında Esat Âdil (Müstecaplıoğlu) yayın müdürlüğünü yaptığı Balıkesir Halkevi dergisi *Kaynak*'ta doktora yaptığı Belçika üniversitelerinden örnekler vererek bizden uzmanlığa Avrupa üniversitelerine gidenlerin karşılaştığı sıkıntıları örnek vererek eğitim bakanına seslenir, bizde de liselere Yunanca Latince dersi eklenirse Batı uygarlık tarihiyle yüksek kültür sahibi olmak kolaylaşacaktır (Âdil, 1934).

10 Vedat Günyol'la birlikte kuracakları *Ufuklar* dergisi, yükün büyük bölümünü omuzladığı *Yücel* dergisi, Türkçe yazın, çeviri eleştirmenliği, aralarında İngilizce'den ilk Shakespeare çevirilerinin de bulunduğu çok sayıda çeviri, iki oyun, verimli ama kısa yaşamına sığdırdıklarından dır; V. Günyol'un "ilk Türk Hümanisti" diye nitelendirdiği O. Burian'ın kaynakçası için bkz. Özerdim, 1958. Dergide daha önce de konuyla ilgili yazılar çıkmıştır. Fevzi Muhip'in "Neo-humanisme" ile başlayan (1935) ne önceli ne de ardılı bulunan üç yazısını Recep Peker'in devrimin resmî kuramını yapma denemesiyle birlikte düşünürsek anlayabiliriz, buna ek olarak I. Tarih Kongresi'nde ortaya atılan tarih anlayışını (örneğin "Türko-sümero-hün kültürü") sindirilmemiş bir felsefe tarihi bilgisiyle harmanlayıp hamaset dolu bir ulusal hümanizm felsefesi öne sürdüğü görülür. P. Desfosses'in "Humanisme Hakkında Birkaç Düşünce" (1938) yazısı o sıralarda "humanizma" sözünün en geniş anlamıyla "kahramanca, duyusal, totaliter, sürü" gibi çeşit çeşit siyasal insan anlayışlarını niteleyecek biçimde alabildiğine gevşek, rastgele kullanılabildiğini gösteriyor; bu yoldaki kullanıma bir diğer örnek Saffettin Pınar'dan gelir (1940); yenidendoğuş konusundaki kalıp yargıları yineleyip neo-hümanizma ile "Avrupa medeniyetinin ortasındaki, totaliter rejimlerin despotisminden kurtulmak ihtiyacından" söz eder.

eder, bu sayıdan sonra derginin altbaşlığı bu söz olacaktır. Türkiye'de özgün sanat malzemesi olarak halk sanatını görüp onun yeni bir bakış açısıyla incelenmesini önerirler; bu izlek Z. Gökalp'ten beri karşımıza çıkmaktadır.[11] Ortak yazılarındaki dört alıntı –Peyami Safa'nın kitabı, yukarıda anılan Hatemi Senih Sarp'ın makalesi, Burhan Belge'nin yazı dizisi– manifestoyu oluştururken Türkiye'deki enikonu cılız tartışmalardan yola çıktıklarını gösteriyor: Hatemi Senih Sarp'tan bir alıntıyla toplumsal düzeyde yeniden herşeyi incelemek gibi çok belirsiz bir hümanizm tanımını benimserler, Peyami Safa'nın iki yıl önce çıkan *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabından[12] Türk devriminin Avrupa uygarlığını benimsemesinin yenidendoğuşun sonuçlarını da içerdiği düşüncesini alıntılarlar. Toplantıya çağrılıp da katılamayanlar Halit Ziya Uşaklıgil, Şükufe Nihal Başarır, İbrahim Alaettin Gövsa ile Hatemi Senih'dir. Burian toplantıdan önce ortak yazıyı okur, tartışmalarda yanıtları da o verir. Hüseyin Cahit Yalçın kendimizi arayış deyimini açmalarını ister: birey kast edilmemiştir, murat edilen toplumsal yapımız ile edebiyatımızın araştırılmamış oluşudur; H. C. Yalçın bunun hümanizm olmayacağını söyler. Mustafa Şekip Tunç da kendi hümanizm anlayışını anlatır, halk sanatının özgün olmadığından dem vurur. Behçet Kemal Çağlar, Yunus Emre'nin, bir aydının, bir Batılının irdeleyeceği gibi irdelenmesini istediklerini söyler. Mithat Cemal Kuntay, 19. yüzyıla dek edebiyat tarihimize ilişkin saptamalarda bulunur: örneğin Yunus, Acem mistisizminin örneğidir. Tartışma, Serveti Fünun'un değerlendirmesine dökülür, dolayısıyla hâlâ son dönem Osmanlı'nın bir yazın tasarısı olarak ortaya koyduğu düşünsel çerçeve içinde kalınmaktadır. Daha önceki, daha sonraki yazılarda olduğu gibi burada da bütün bir ortaçağdan, yenidendoğuştan bir iki kalıp yargıyla söz etmekle yetinilir; bu ikisinin karşıtlığı basitçe gizemselle ussalın, ussalla ussal

11 Yaşar Nabi "Hümanizma ve Millî Ruh" yazısında (Nayır, 1940) halk sanatı konusundaki vurguya katılmamaktadır, folklor konularının dergilerde daha çok yer almasının hümanizme yaklaştırmayacağını belirtir, Yunanca Latince bilmek şart değildir ama bu dillerin mirasını tanımak tek yol olarak görünür.

12 Peyami Safa kitabının yayımlanışından yirmi yıl sonra yazdığı önsözde (Safa, 1988) kitabın dil, tarih kongrelerinin etkisi altındaki kesimleri için bir tür özür diler; o sıralar Ortaçağ "mistik" anlayışından "müspet" bilimlerin anlayışına geçildiğini vurgular, dönemin temel saydığı bir karşıtlıktır bu. Kitabın bir amacı "Garp Şark sentezi" yapmaktır, ancak bunun bin yıl önce zaten gerçekleştiğini sezinletir. Türk devriminin özelliklerini, kaynaklarını son dönem Osmanlı yazarlarının görüşleriyle örnekledikten sonra Avrupa'yı Avrupa yapan üç öğe sayar, zekâ disiplini, "hendese" düşünüşüyle bir tuttuğu Yunan, hukukla devlet yönetimiyle bir tuttuğu Roma, bir de Hıristiyanlık. Bu genel bölümlemeyi ayrıntılarıyla tartışmayacaktır, genel başvuru kitaplarına dayansa da ortaya attığını somut olarak örnekleyemese de ilginç bölüm Farabi ile İbni Sina üzerine söylediklerıdir. Aristoteles'e dayanan bu Türk filozoflarının akılcılığı Avrupa kafasının ilk çatısını çatmıştır, dolayısıyla Batılı, düşünüşünde aslında Doğuludur. "Mistik" Gazali'nin Hıristiyanlıkla hesaplaşması sonucunda bu düşünüş bir başka evreye girecektir, dolayısıyla Doğulu dininde Batılıdır. İslâm'la bir tuttuğu Doğu, Avrupa'yı oluşturan öğelere yabancı değildir, esasen Akdenizlidir; burada Yunan-Roma'yı olduğu gibi İslâm'ı da ortak Akdeniz uygarlığı içerisine yerleştiren Z. Gökalp'i izlemektedir (Gökalp, 1972: 54-63). Kitabın ADTYK Atatürk Araştırma Merkezi'ndeki yayımına, 1999 yılında İngilizce çevirisinin de eklendiğine bakarak bugün genel bir kabul göreceği düşünülen bir yorumlama sayıldığı sonucu çıkartılabilir.

olmayanın karşıtlığıdır.[13] Orhan Burian üç sayı süren "Humanisma ve Biz" yazısında (1940) Avrupa yenidendoğuşunu hümanizm ile açıklayıp metinlerle kurulan yeni bağın insan anlayışında, doğa anlayışında yol açtığı sonuçları aktarır. Bu yazı dolaysız okumalara dayanmaz; tek bir yer, kişi adı anılmamaktadır. Bizde oluşacak hümanizmin Yunanca'yla-Latince'yle ve Avrupa yenidendoğuşunun taklidiyle değil bilmediğimiz geçmişimizin bütün alanlarının incelenmesiyle kurulabileceğini Y. Kemal'in "tarih şuuru" deyimini anarak ileri sürer. Behice Boran dergide (1940) hümanizmi 15. yüzyıl düşünce yaşamını nitelemekle sınırlandırıp dönemin iktisat yapısını irdeler. Ona göre özetle Yunan-Roma, "kasaba iktisadı" evresine gelmişken, Ortaçağ devletin çözüldüğü, feodalizmde eridiği evreydi; bireysel mülkiyet yoktu, 15. yüzyılda yeniden kasaba iktisadına erişilince eski dönem toplumsal yapısına benzer bir özellik ortaya çıkmış, düşünce alanında da "rasyonel ve ferdiyetçi" unsurlar belirmişti. Bu ilk geniş çözümlemede bile basit bir altyapı çizgesinin (şema) dışına çıkılamamaktadır; Henri Pirenne'in 1925, 1933 tarihli klasikleşmiş kitaplarını hatırlarsak bu çözümlemenin o zamanın toplumbiliminin, tarihin ulaştığı düzeyden çok aşağı olduğu açıktır. En sonda 'toplum yaşamında kökleşmesine toplumsal 'bünyemiz' uygun mudur?' sorusu ekseninde uyarılarını sıralar: hümanizm bir zihniyet işidir, yalnızca klasiklerle, Yunanca Latince'yle olmaz; hümanizmin başlıca önemi kabul etmekte olduğumuz Batı kültürünün köklerini öğrenmek değildir.

Köy Enstitüleri 1940 yılında açılır, aynı yılın Mayıs ayında iki aylık *Tercüme* dergisi yayımlanmaya başlar (Rifat, 2003: 43-74). Derginin ilk sayısına yazdığı önsöze H. Â. Yücel, uygarlığın bir bütün olduğunu, Doğusu-Batısı, eskisi-yenisinin farklarıyla birer bütününün belirimlerini ifade ettiğini söyleyerek başlar. Özel girişimin bilgi ve donanımca yetersizliği, işbirliği eksikliği, bu işin devlet eline aktarılmasını gerektirmiştir (Rifat, 2003: 100-101). 1940-1941 öğretim yılından başlayarak Ankara Erkek Lisesi, Galatasaray ile Vefa liselerinde lise birinci sınıftan başlayarak Latince öğretim verecek bir "klasik şube" kurulmasına karar verilir. Liselerdeki klasik kol başlangıcının yankısı çok olmuştur;[14] ancak

13 Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri söz arasında Anadolu devrimiyle ilişkilendirilen Avrupa uyanışı, yenidendoğuş hareketine ilişkin olarak 1979 yılından önce yalnızca üç kitap yayımlanmıştır: Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun sanat tarihi kitabı (1943); "rönesans" kavramını *Fransa Tarihi*'nin yedinci cildinde 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya atan J. Michelet'nin *Rönesans* kitapçığı (1944); kültür tarihi araştırmalarını başlatmış olan J. Burckhardt'ın temel araştırması (1957); bu konuların baş yorumlayıcıları, yazarları H. Pirenne, M. Bloch, Huizinga, J. Le Goff, L. Febvre, G. Duby 1980'den sonra çevrilecektir; bu konularda bilgi üretimindense hiç söz edemiyoruz. Sıklıkla başvurulan "Ortaçağ"la ilişkili olarak durum aynıdır; bütünlüklü, karşılaştırmalı bir bakıştan çoğu kez yoksun olsa da 1980'li yıllardan başlayarak bir kıpırdanma gözlemlenir. İlk kez bu yıllarda yayımlanmaya başlanan Farabi metinleri Yunan dünyasıyla, Yunanca'yla bir bağıntı kurmaz; Avrupa ortaçağının geniş felsefe kalıtı üzerine de kaynak dili, dilleri kullanabilen pek az çalışma yapıldığı gözlenir.

14 Adnan Adıvar (1940) gazetelerdeki olumlu tepkilerin yanısıra Ahmet Emin Yalman'ın liselere Arapça Farsça dersi konmasını önerdiğini aktarır. Adıvar bir önceki yıl bu dersler konsun mu konmasın mı tartışmalarının ortasına düşmüştür, ona göre edebiyat, felsefe, tarih gibi "en

yaygınlaştırılması tasarlanan bu girişimin arkası gelmediği gibi bir oldubittiyle 1949 yılında "klasik kol" kaldırılacak, beş saat Latince iki saate indirilerek seçmeli ders durumuna getirilip altı lisede okutulacaktır.

Mayıs 1942 tarihinde *Tercüme* dergisinin üçüncü cildi için yazdığı önsözde H. Â. Yücel "...yer yer uyanışların... büyük Türk hümanizmasının yayımını, verimini arttırdığı" saptamasında bulunur. Ona göre dergi yalnız edebiyat öğretmenleri için değil fen bilimleri öğretenler için de gereklidir; geniş bir "humanizmacı kültüre" bağlı olmayan uzmanlıkların yetersizliğini vurgular. Klasikler için Haziran 1941 tarihli önsözünde (Rifat, 2003: 102-104) çeviriye yüklediği anlamı, başka dillerin edebiyatını "kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi; zekâ ve anlama kudretini o eserler nispetinde arttırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır" diye dile getirir.[15] Devlet Konservatuvarı'nın ilk mezunlarını vermesi üzerine verdiği söylevde bunu "Türk humanizması"nın yepyeni bir evresi olarak görür, canlandıracakları, seslendirecekleri yapıtların yaratıcısı başka milletten olsa da "bizimdir, Türktür, millî"dir (Çıkar, 1997: 96-97). Burada getirilen tanımlamalar, kişisel düzeyde içselleştirilmiş bütün bir insanlık deneyimini işin içine katar, öte yandan ulusallığın çer-

umumî kültürü" sağlayan kollarda bu dillerden kaçınılamaz. Y. Kadri Karaosmanoğlu ise (1940) olayı Latin abecesine geçişten, medreselerin ilgasından daha önemli görür. Yahya Kemal'in yirmi altı yıl önce yinelemekten hoşlandığı sözünü aktarıp bunun ne demeye geldiğini şöyle açıklar: İkinci Mehmet Ortodoks kilisesinin papazları yerine "laik irfan sahibi" eski Yunan Latin yazarlarına kanat gerseydi, yenidendoğuş burada olurdu. Bunun değişik bir biçimi Cumhuriyet'in tarih kitaplarına kadar girmiş Fatih'in çağ açıcılığı söylencesidir: İstanbul'dan kaçan bilginlerin götürdüğü kitaplar sayesinde Avrupa'da yenidendoğuşa olanak açılmış, yeniçağa geçilmiştir; benzeri görüşleri Celal Nuri de öne sürmüştür (2000: 24-25, 52). Ataç ise (1940) oniki yıl önce harf devrimi sırasında yazdığı, o yeniliği Türk gemisinin sahilden ayrılışına benzettiği yazıdan alıntı yapar önce; Latince Yunanca öğretimi o güne dek kendisinden iyi savunanları sıralar: K. N. Duru, İ. H. Baltacıoğlu, Y. K. Karaosmanoğlu, B. Belge; yine de şaşmıştır bu işe, Latince'nin Yunanca'nın ortaokula girmesini istemelidir. 1.10.1942 tarihli bölüm yazışmasında G. Rohde, klasik filoloji bölümünün "asıl amacının" liselere Latince öğretmeni yetiştirmek olduğunu, ilerde buna Yunanca öğretmenin de ekleneceğini, öbür amacının da eskiçağ Anadolu tarihini araştırmak olduğunu belirtir. Sinanoğlu kardeşlerin 1950 yıllarında sonuçsuz kalan klasik lise girişimleri için bkz. Türkkan, 1981: 190. Konu 1970'lerde fen lisesi örneğince nitelikli bir sosyal bilimler lisesi kurulması önerileriyle gündeme gelmiştir; 1980 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Mete Tunçay, İlber Ortaylı, Sina Akşin, Murat Katoğlu'nun, dersleri arasında Yunanca, Latince, Arapça, Farsça'nın da bulunduğu bir edebiyat lisesi ders izlencesi yayımlamaları bu konudaki son girişimdir (*Kitap-lık* 2000). Eğitim bakanlığının son girişimi ise herhangi bir görüngeden (perspektif) yoksun, dilleri salt bir araç olarak gören bir yaklaşımın ürünüdür; Yunanca sözkonusu değildir, Latince seçmelidir, "Osmanlıca"nın öğretimi ise arşivlerin incelenmesi gereğiyle temellendirilmektedir.

15 *Tarih Vesikaları* dergisinin ilk sayısına yazdığı önsözde, 1941 yılında hümanizmi, insanlığın "en derin mazisinden bugüne kadar geçirdiği hayatın mana ve tecrübesini tanımak, bilmek ve onu kısa ömrümüzde tekrar yaşayıp yaşatmaktır" diye tanımlar (Arıkan, 1997). 1946'da bakanlıktan ayrıldığında klasikler dizilerinden beşyüz kadar kitap yayımlanmıştır, yedi yıl süren bakanlığı sırasında yapılan reformlar için bkz. Çıkar, 1997: 72-111. Tercüme bürosunun genel bir değerlendirmesini yapan Özlem Berk (2000) yalnızca Ataç, Eyüboğlu çizgisini ele almakta; oysa aynı çevrede çok başka çeviri tutumları da bulunabilir; tek tek metinleri okuyup karşılaştırmak yerine birtakım başka çalışmalarda varılmış "çeviride yerelleştirme, öteki, kanon" gibi kavramları sınamadan uygulayıp "özetle, 1940'larda Türkçe çevirilerin yerelleştirilmesi üstün kültür olarak algılanan ve aslında okuyuculara çok da yabancı görünmeyen kültürel bir 'öteki', yani Batı yaratmayı amaçlamıştır" (170) gibi bir sonuca varabiliyor.

çevesini neredeyse evrensellikle bir tutan bir bakışı özlü biçimde dile getirir.

Oysa Peyami Safa 1941 yılında, büyük savaş sırasında milliyetçinin, "beynelmilelciyi ve insancıyı tepelemiş olduğunu", "liberal demokrat olsun, Marksist olsun, bütün 'mücerret insan' simyacıları, laboratuvarlarını kapatıp tası tarağı toplamak üzere" diye yazmıştır (Oktay, 2002: 237). Yavuz Abadan'ın 1943 yılından üç gazete yazısı (2002: 242-243), son kerte bulanık bir siyasal ideolojiyle yüklü olmalarıyla dikkat çeker. "Türk İnkilâbının Fikrî Karakteri" (Abadan, 1943a), 1938'de Halkevinde yaptığı basılmış bir konuşmasından alıntıyla başlar. Burada insan yeteneklerini geliştiren bir millî hümanizmden söz açmıştır, şimdi ise "idealist pozitivizm, millî hümanizm" deyimlerinin altını çizer, bunlar Türk ulusçuluğu ile devrimi "karakterize etmede" en esaslı "iki terkibî kriterdir". "Millî Humanizmaya Doğru" yazısında (1943b) hümanizm "değişmez beşerî kıymetlere dayanan bir görüş ve düşünce sistemidir"; "kendini bulmak"tan hep ulusal sıfatıyla birlikte benlik, dil, tarihi anlar. Bu noktada Türk dünya görüşü "rasyonel özünden ayrılıp" mistiğe, irrasyonele sapmadan "romantik bir istikamet" alır, buradaki "romantik" terimini anlamlandırabilmek için herhalde Z. Gökalp'in daha 1914 yılında ulusal olduğu için öne sürdüğü romantik sanat anlayışı ile edebiyatta klasik yanlısı olma savını gözönüne almak gerekir (Ünaydın: 194) ancak burada bir yazın ülküsünden değil bir dünya görüşünden söz edilmektedir; bunu bir önceki konuşmasındaki saptamalarla birlikte düşünürsek herhalde işin içinden çıkamayız. "İnkilâbın fikrî karakteristiği" için şimdilik "millî humanizma"dan daha iyi bir terim görmez. "Millî Humanizma Işığında" başlıklı bir üçüncü yazısında (1943c) CHP programına bir tür "millî humanizma"nın girdiğinden söz edip bu özelliği ilk anayasalara kadar geri götürür. Bizdeki "humanizma" aydınlanma devrinden farklıdır çünkü 1921 Anayasası liberalizmin birey hakkına, kuvvetler ayrılığına yer vermez; 1924 Anayasası'nda da insan hakkı değil yurttaş hakkı sözkonusudur, kişinin insan olmakla değil bir ulus üyesi olmakla "hak ve vazifeleri" vardır.[16]

Hümanizm tartışmaları 1943 yılının en güncel konusudur.[17] Döneminin en

16 Y. Abadan konuya bir daha dönmez, yıllar sonra (1959) "Hümanist Cereyan ve Hukuk" başlıklı yazısı çok kısa bir Erasmus ile İtalyan çağdaşlarına değiniden öteye gitmez, başlığın umduğunun aksine bu hümanistlerle hukuk arasındaki bağlantı da kurulmaz.

17 Melahat Özgü'nün "Herder ve 'Humanizmayı Teşvik Mektupları' " dizisi ile Herder'in bir mektubunun çevirisi (Özgü, 1941a; 1941b) dönemin tartışmalarını ileriye taşımaktan, Herder'i tanıtmaktan uzaksa da yine de o yılın konuyla ilintili sayılabilecek tek geniş yazısıdır. O yıllarda DTCF'de hocalık yapan O. Lacombe'un (1943) L. Rasönyi'nin (1943) W. Ruben'in (1943) yazılarına da rastlarız; Rasönyi Ural-Altay dil ailesinden Macarca'nın Macarların nasıl Avrupa yenidendoğuşuna katıldığını tarihsel olarak serimler. Lacombe ise felsefe ağırlıklı bir genel serimlemeden sonra çağdaş toplumda bilime dayalı hümanizme ilişkin olarak bilimin çabuk değişmesi, kolayca geniş kitlelere yayılamayacağı gibi sorunları sıralar, önerisi Yunan Roma kültürü kılavuzluğunda bütün tarihi, insan kültürlerini içeren bir hümanizmdir. W. Ruben dağınık, ama sağlam bir tarihsel bakıştan yoksun olmayan yazısında, hümanizmi ilk kez Herder'in tasarladığı dünya tarihiyle bir tutar; bir yandan da bu zihniyetin ayrımlarını belirlemeye çalışır; Hint uygarlığının Yunanlılardan geri kalmayan yönleriyle Alman edebiyatçıların dünyasını etkilemesi üzerinde durur. *Varlık* dergisinde 1943 yılında başlayıp 1944'te devam eden geniş bir

nitelikli tartışma, düşünce, yazın, eleştiri dergisi her ikisi de Mart 1944 tarihinde kapatılan aylık *Yurt ve Dünya* ile *Adımlar*'dır – ki bugün Ankara'daki herhangi bir kütüphanede bu dergilere erişmek olanağı yoktur. *Yurt ve Dünya* (Kasım 1941-Mart 1944) yayımlanmaya başladığında henüz DTCF dergisi yayıma başlamamıştır; *Adımlar* (Mayıs 1943– Mart 1944) dergisinde de önceki dergi gibi büyük ölçüde yerli yabancı DTCF'li öğretim üyeleri yazar; yazarları arasında H. Z. Ülken de vardır. İlk dergiden başlayalım: geniş kapsamlı özgün toplumbilim, yazın incelemelerinin yanıbaşında, özellikle A. Cemgil ırkçılık yanlılarına karşı sert, keskin tartışmaları sürdürür; olumlu ya da olumsuz yönden dikkate değer her gazete, dergi yazısı eleştirilir. Dönemin kültür atılımları heyecanla desteklenir. Dergi yazarlarının çoğu aynı zamanda Tercüme Bürosu'nda çalışmaktadır. Sıraladığımız özellikler aşağı yukarı *Adımlar* için de geçerlidir, ilkinde Pertev Naili Boratav ile Niyazi Berkes başı çekiyorsa, ikincisinde Behice Boran ile Muzaffer Şerif (Başoğlu) başı çeker.

Yurt ve Dünya'nın ilk sayısında Niyazi Berkes DTCF'nin yeni binasının açılışı töreninde Başbakan ile Eğitim bakanının "hümanist kültürün yurdumuzda kökleşmesi ve yayılması yolunda fakültenin" rolüne değinmelerini aktarıp pozitivist bir saptamada bulunur: "...en hakikî mürşit..." şiarını anıp yanlış yere "Ulûmu mâneviyye" denilen bilgi alanında "müspet ilim metotları"yla çalışarak fakülte toplumsal yapımızın her yakasını aydınlatacaktır. Dergideki yazılarda Beethoven, Belinsky, R. Rolland, Kâtip Çelebi gibi öncü kişiler hümanist nitelemesiyle adlandırılır. Adnan Cemgil'in[18] "Hümanizma" (1943) yazısında

soruşturma yapılır: Şinasi Özdenoğlu'nun 237. sayıda ana çizgilerini ortaya koyduğu ama her konuşmada az çok başkalaştırdığı sorularına verilen yanıtlar 270-272. sayıya kadar yayımlanır, sorulardan biri olan "millî edebiyat" yanıtlayanların çoğu için gereksizdir. Yirmi iki kişiye yöneltilen sorulara hümanizm bakımından altı kişinin yanıtı şöyle ya da böyle olumsuzdur, ortak noktaları bunun tarihte kapanmış bir evreye özgü olduğu, Türkçe yazın için Yunan, Latin örneklerine gerek olmadığı yolundadır: örneğin Fuat Köprülü "Türk Humanizması"nı uydurma bulur, Türkçe bir edebiyat doğması için bunu koşul olarak görmez. *Varlık* soruşturmasını yapan Şinasi Özdenoğlu, sözcüğe verilen anlamların bolluğu karşısında bunları öbeklemeye çalışır (Özdenoğlu, 1945), yazı konuyu aydınlatmaktan, çözümlemekten uzak görünse de dönemin bir belgesi sayılabilir; örneğin hümanizm ile İstanbul'un fethi arasında "sebep-netice" bağlılığı yinelenir, "insanlığın neo-klasisma"ya yönelişi gibi kesinlemelere rastlanır. Diğer yazısında (Özdenoğlu, 1947) ilkinde yaptığı bölümlemeyi daha derli toplu biçimde yineler: Yenidendoğuşun nedeni olarak; Yunan Latin "kıymetleriyle" uğraşma olarak; sanat kültür yapıtlarında insan ile insanîyi aramak çabası; bütün insan değerlerini kucaklayan bir anlayış; ideolojik, siyasal olarak ulusalı tanımayıp uluslararası yolunda bir akım. Bu tanımlamalardan hiçbirine katılmazsa da belirlenimlerinden söz etmediği genel bir duyuş, düşünüş yolu olarak canlandırılacak bir şey olarak görür.

18 A. Cemgil'in dergideki keskin tartışmacı biçeminden Reşat Şemsettin Sirer, P. Safa, M. Ş. Tunç, H. Z. Ülken gibi Hasan Ferit Cansever de payını alır: Cansever yeni dizi *Türk Yurdu*'nun ilk iki sayısındaki "Milliyetçilik ve İnsaniyetçilik" başlıklı enikonu dengeli yazısında, milliyetçiliği insaniyetçiliğin karşısına koyar, toplumbilimsel savlarla ilerleyen yazısında ulus biriminin ötesini düşünmek gerçekçi değildir, insaniyetçilik bir seraptır, milliyetçilik vahadır, der. Üçüncü yazısı ise hezeyandan ibarettir; " 'Ümanistlerin' Camiamızı Zehirleme Teşebbüsüne Karşı"da Cansever (1942) adını anmadan Dil Tarih'li hocaların çıkarttığı *Yurt ve Dünya, Adımlar* gibi dergilere çatar, bu yazıyı da tetikleyen A. Cemgil'in Cansever'in adı geçen iki yazısındaki tutarsızlıkları sergilemesidir. H. F. Cansever "Amerikanvari fikirleri, yabancı ideolojileri temsil edenler, materyalistler, pozitivistler, masonlar, ümanistler, sosyal demokratlar, komunistler"e toptan

birbirine bitişemeyen öğeler eksik değildir: başlangıçta Cumhuriyet devriminin getirdiği en köklü düşüncelerden birinin Batı uygarlığının kaynaklarına gitmek olduğunu öne sürer, edebiyat açısından "klasik akış" ile Cermen barbarlarına bağladığı romantik akışı binyıllık bir süre için geçerli bir karşıtlıkmışçasına sunar. Ardından gelen, olgusal bilgi yanlışları da içeren tarihsel serimlemesinde yenidendoğuşun yalnızca ilk çağ kültürüne dönüş olmadığını, üretim ilişkileri düzleminde kalarak örnekler. 'Hümanizm insan uygarlığının durmayan akışıdır' gibi çok genel olduğu ölçüde betimleyiciliği eksik bir saptama yapar; 'bugün bunun büründüğü biçim ulusların bağımsızlık ülküsüdür' sonucuna varırken bambaşka bir düzleme sıçrar; Türk devriminin övgüsüyle yazısını bitirir. Burada daha 1897'deki klasikler tartışmasından (Yücel, 1989: 252-253; Kaplan, 1998) beri süregelen, Yücelcilerin toplantısında da güzel bir örneğini gördüğümüz anlam kaymasına bir kez daha rastlıyoruz: *Klasik*, hem Yunan Roma yaratılarının bir niteleyicisi hem de Fransız yazınında belli bir dönemin niteleyicisi olduğundan, sözcüğün dar anlamında kullanıldığı durumlarda bile kolaylıkla birinden ötekine geçilmekte, üstelik sıfat İngiliz, Alman yazınına da uygulanabilmektedir.[19] Burada da durulmayıp Türkçe yazın dedikodusu, eleştirisi tümcelerine uzanılmakta, özlenen Türkçe'ye ilişkin edebiyat düşlemlerine, 1910'lardan 1940'lara dek örneklerine rastladığımız yazın yönergelerine geçilebilmektedir. Bu bağlam içerisinde 'Türkçe klasik var mı, geçmişten okunacak hangi kitaplarımız var?' soruları da sıklıkla sorulur.

Adımlar dergisi ilk sayısında kendini tanımlarken hümanizm anlayışını da eklemek gereğini duyar. Bir bölük çağdaş Batılı hümanistin yetkin insan tasarımını eski Yunan, Roma'da bulmasına karşı çıkılır, gelecek daha parlak olanaklara gebedir. Geçmişten gelen bir izlek vurgulanır: halk sanatında gerçek değerler yatmaktadır, çağdaş tiyatro, senfoni, roman yaratabilmek için kana kana içilecek kaynak budur. Dergi bir hümanizm soruşturması düzenler; 'hümanizm

bir saldırıda bulunur, bu "ümanizm"le "pilâtonik mahiyette" bile uğraşmak mümkün değildir, "ümanizm hakiki maksatlarını örtmek" için kullanılan maskelerden biridir, baş sorun bu kişilerin bizdeki "milliyetin" bağımsızlık savaşı sonrasında son ondokuz yılda yaratılmış bir şey olarak tanımlamalarıdır. Yazısını, mücadelenin irfan yuvalarındaki bu kişilere karşı yürütülmesini dileyerek bitirir. Dergi kapatılacak, Cansever "ırkçılık turancılık " davasında yargılanacaktır; arkasından bu davanın "rövanşı" H. Â. Yücel-Öner davası gelecektir (Koçak, 1997), o yılların belli başlı davaları, çatışmaları üzerine ilk bellek tazelemesi çalışması çok yenilerde yazılır (Mumcu, 1990), asıl Çetik'in incelemesi (1998) DTCF tasfiyesini aydınlatacaktır. Davalar, CHP içinden saldırılar, sonunda DTCF'deki kimi bölümlerin ödeneğinin Meclis'te bir liraya indirilmesi, N. Berkes'i, P. N. Boratav'ı, B. Boran'ı. M. Ş. Başoğlu'nu yerinden eder; A. Erhat da kocasının yabancı uyruklu olması öne sürülerek işten çıkartılır; kimi yabancı hocalar da yine Meclis'in maaşlarını düşürmesiyle fakülteden ayrılır. Niyazi Berkes'in dönemle ilgili anıları için özellikle bkz. Berkes, 1997: 144-176; 262-290; 397-479.

19 Örneğin Celalattin Ezine kendi çıkardığı *Hamle* dergisinde "Türk Humanizmasının İzahı" başlığını taşıyan yazı dizisinde Yücelcilerin toplantısına getirdiği belirsiz eleştirilerini sıralar, şiarlarının yeni olmadığını söyler; yazının gerisinde bu işi yürütmek için gerekli gördüğü Türkçe yayın izlencesini sıralar, Türkçe dilbilgisi, Türkçe ansiklopedi, dünya klasikler çevirisi, aslında bunlar zaten yukarıda anıldığı gibi Neşriyat Kongresi'nde önerilmiştir; ikinci yazısı ise baştan sona 19. yüzyıl Avrupa edebiyat akımları üzerinedir (Ezine, 1940).

nedir, bugünün düşünce, kültür gelişmesinde yeri nedir?' sorularına üç sayı boyunca verilen yanıtlar bu konudaki en geniş kapsamlı belgeyi oluşturur (*Adımlar*, 1943a). Talim Terbiye Kurulu üyesi Yunus Kâzım Köni ikinci sayıda bir 19. yüzyıl eğitim ülküsü olarak hümanizmin ulusçulukla birlikte geliştiğini belirtirken, Ortaçağ öğretimini Latince'nin yanısıra Yunanca'ya da dayandırmak gibi bir bilgi yanlışı yapar. Avrupa dillerinden birine bağımlı kalmamak gereği üzerinde de durur; bugün ölü dillerin öğretiminin gereğini Avrupa'nın "rönesans, tenevvür" evrelerini gerçekleştirmeye çalışmamıza bağlar. Yine de bir sıkıntı vardır, çünkü aynı zamanda çağdaşlaşmaya ayak uydururken bunu yapmayı deniyoruzdur. Üçüncü sayıda soruşturmaya üç yanıt vardır: O. Lacombe tarihsel olarak 15. ve 16. yüzyılların "insan vekarını yükseltmek" görevini üstlenen düşünürlerinin çabalarını vurgular. Hümanizmin bugün için ayırt edici özellikleri olarak tartıştığı kavramlar yalnız insanlığın değil bireyin değerini teslim etmek, usçuluğu dar anlamda anlamayıp usdışını da insan olmanın içine katmaktır. Bugün taşıyabileceği etkisini tartışırken bilime dayalı bir eğitimin, herkesin kolaycacık erişemeyeceği türden bilgileri içerdiğinden ister istemez yüzeysel kalacağını öne sürer. Bu durumda felsefe ile bilimin tamamlayıcısı olan "humanités" yolu, ahlakî ve estetik bir eğitim de verir. Oysa bugün bu, "natıka perdazlığın [söylev•attırmanın], kötü anlamda belâgatın tehdidi altında" bir bilgi dalıdır. Böylelikle gününün belli başlı sorunlarına sağlam yanıtlar verirken klasik filoloji yöntemleriyle modern filoloji yöntemlerini birleştiren bir hümanist yöntemden söz etmesi özgün bir görüştür. Bir sonraki sayıda da yazısı sürecek olan Nurullah Ataç için, insanı kendi çevresi, kendi zamanı dışında düşünmeye alıştırması hümanizmin en büyük üstünlüğüdür. Çünkü 15. yüzyıldan bu yana yazılan yapıtlar ne de olsa bizimkine yakın bir duyuşun, düşünüşün ürünüdür, dolayısıyla daha eskiler tarih bilinci aşılama olanağı taşır; üstelik eskileri okuyanlarda yenilere merak sarmayan yoksa da yenileri okuyanlardan eskiyi küçümsemeyen pek azdır. Orhan Burian, "insanlık adamları"nın insanın değişmez istekleri olduğunu, buradan maddenin değişmez yasaları gibi değişmez insanlık yasalarına, hakikatlerine varıldığını ya da hümanizmin tarafsızlık getirdiğini söylerken, tarafsızlık adına ırkçılığa 'sözde' bir saygı beslemekle O. Lacombe'un değindiği "belâgat" tuzağına düşmüş gibidir; eşitlik düşüncesini en temele yerleştirmek dışında kayda değer bir şey öne sürmez. Dördüncü sayıda Türkiye'deki ilk klasik filoloji bölümünün –o yıl İstanbul Üniversitesi'de kurulan klasik filoloji bölümünden sonra artık bir yenisi açılmayacaktır– kurucusu Georg Rohde eski çağın türlü yapıtlarıyla uğraşmanın dayandığı heyecanlı bir sevgiden 'hümanist ruh durumu' diye söz eder; bunu filoloğun çalışmasındaki bilimsel ruh durumundan ayırt etmek kolay değildir. Tarihsel serimlemesi, sanat tarihi dalını ortaya çıkartacak olan Winckelmann'ın hümanizmiyle başlar; yakın zamanların Almanya kaynaklı üçüncü hümanizm akımının siyasi bir tarafı olduğu için pek tutunamayacağını öne sü-

rer ama bu akımın özelliklerinden söz etmez. Beşinci sayıda Ziya Oykut'un "Hümanizma" incelemesi (1943) üç sayfada eski Yunan'dan Fransız devrimine kadar belli başlı çizgileri özetlemek savındadır. Eski Yunan ("Epikür, Zenon, Perikles herşeyin ölçüsü insandır diyerek geniş bir hümanizma felsefesi yaptılar"), Ortaçağ ("engizisyon hümanizmaya karşı çıkmıştır"), yenidendoğuş konularında ("materyalizm bu dönemin öncülerinin felsefesi oldu") dayanaksız, sindirilmemiş elkitabı bilgilerini, bildik sınıfsal çözümlemeye dayalı yargısı izler: burjuvazi 1871 Komünü sonrasında gericileşmiştir, artık yeni, "halkçı bir hümanizmaya" gerek vardır.

Sekizinci sayı "hümanizma" özel sayısıdır (*Adımlar*, 1943b). Muzaffer Ş. Başoğlu başyazıda derginin bu konudaki görüşünü ilk sayıdaki yazıdan alıntılarla açıklar. Avrupa'da 'geçmiş düşkünlüğü' olarak görünen, ülkemize Batı'nın geri çevrelerinden getirilmiş bir hümanizme karşı çıkar; insan "vekarı", özgürlüğü, refahının yükselmesine genişlemesine hizmet eden, gerek geçmişin gerek şimdinin her çabasını desteklerler. 'Dergi' imzalı yazıda Yücelcilerin manifestosu, Yavuz Abadan'ın yukarıda andığımız dizi gazete yazısı, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun (1943b) savlarının belirsiz yerleri, hümanizm açısından eleştirilir. Yücelcilerin genel savlarında öne sürülenin aslında yine pozitivistçe bir saptamayla "müsbet ilmin zihniyeti" olmak gerektiği, buna "hümanizma" değil bilimsel araştırma denmesinin doğru olacağı öne sürülür. Yavuz Abadan'ın "aslî cevher, ezelî ebedî kıymetleri"nin metafizik niteliği vurgulanır, buradaki "irrasyonel" yönelişin yazının genel savlarıyla çeliştiği vurgulanır. Dergi Avrupa'da bir zaman ulusal kültürleri yaratan akımla şimdi burada yapılıp edilenler arasında kurulan örneksemenin tarihsel koşulları gözönüne almadığını haklı olarak öne sürer; sosyoloji profesörü Z. F. Fındıkoğlu'nun[20] yazısında eleştirilen nokta budur. Ataç'ın dergi soruşturmasına verdiği yanıtın eleştirisi pek zayıftır. Hümanizmin "umumî kültür" adına savunulmasına da ülkede uzmanlığa gerek duyulduğunu öne sürerek karşı çıkarlar; görüşlerini desteklemek için bastıkları "dünyaca meşhur ruhiyatçı bir Fransız profesörü"nün "Klasik Kültür Yalnız Birleştirici midir?" konuşması derginin uzmanlık gereğini öne sürmesi kadar yüzeyseldir. Ayrıca E. Glaeser'in *1902 Doğumlular* romanından seçtikleri birkaç sayfayı, klasik lisenin ne kadar gerçeklikten uzak olduğuna tanık gösterirler. Dergi, mevcut durumda tarih anlayışı eksikliği ve sosyolojik görüş hatası sonucu tutuculaşmış, fosilleşmiş bir düşünce, ideoloji olarak gösterdiği hümanizmin karşısına pozitivistçe ussal, nesnel araştırma zihniyetinin en ileri, gelişmiş bilimini, sosyolojiyi çıkartırken örtük olarak hümanizm terimini insan bilimlerinin temeli sorunuyla ilişkilendirir. Behice Boran'ın "Hümanizmin Sosyal

20 "Ümanizmin İki Mânası" yazısında Fındıkoğlu (1943b), solcuların öne sürdüğü ümanizmi Yunan Latin temelli hümanizmden ayırt etmeye çalışır, Kant'ın Comte'un halkların karşılıklı saygısına dayalı ülküsünü pek gerçekçi bulmaz, bulanık bir biçimde bunun gerçekleşebilmesi için her halkın Sokratesçi, Epikurosçu, Stoacı öğeleri kendinde işlemesi koşulunu öne sürmektedir.

Şartları" yazısı 1940 yılındaki yazısına oranla çok zengindir, dönem üzerine Türkçe'deki tek geniş serimleme sayılabilir. Makalenin ana ekseninde bir ilerleme anlatısı olmak üzere yenidendoğuş çağı, onun reformasyonla bağlantılı olarak kuzeye yayılımı ele alınır. O çağların hümanistlerinin belirgin bir felsefe yöneliminden, din, toplum, devlet konusunda saptanmış, süreklilik gösteren tutumundan söz edilemezse de, B. Boran onların buldukları eleştirel yöntemleri papaların yöneticilerin ellerine verdikleri için, bu kültürün "halktan uzaklaşıp feodal şövalye kültürü haline tereddisinden", "fiilî inkılâpçı görüşlere kadar varamamasından" dolayı çok çabuk tutuculaştığını öne sürer. Kapitalist tipte ilk işletmelerin Floransa'da ortaya çıktığını söyleyerek o güne dek değinilmemiş bu temel noktaya dikkat çeker. Fransız devriminin "demokratik hümanizma"sını anıp bugün insanların siyasal özgürlüğünü, siyasal iktisadi eşitliğini gözeten değerleri vurgulayarak yazısını bağlar.

Zeki Baştımar'ın "Büyük Türk Hümanisti Tevfik Fikret" yazısındaki sıfat, 1960'larda Mevlana'ya yakıştırılacak, ama asıl Sabahattin Eyüboğlu'nun Yunus Emre'nin baş niteliği olarak öne süreceği, hümanizm kavramının enikonu bir belirsizlikle yalnızca insancıllık anlamındaki bugüne gelen kullanımının bir ilk örneği sayılabilir. Baştımar Orhan Burian'ın Yücelcilerin toplantısındaki savlarının, Yavuz Abadan'ın "millî hümanizm" dolayısıyla öne sürdükleri arayışın kişisel kimliğe, özgürlüğe yönelik olmadığı görüşünü, özellikle Abadan'da ırkçılığa yaklaştığını düşündüğü ulusal cevher, öz aramak düşüncesini –ad anmadan– eleştirir. Oysa o hümanizmi geçmişte arar; doğmakta olan yeni burjuva kültürünün eskiçağ örnekleriyle özgürlük aşkını, insan vekarını, benliğini yükseltmek arzusu olarak görür. Günün hümanizmini ise o geçmişteki ülküden pek de ayrı olmayan bir yolda tasarlar; bugün bu vekarını, onurunu, insana kendi tarihini yapma bilinci vermeye çalışmakla tanımlamalıdır.

DTCF İndoloji kürsüsü kurucusu Walter Ruben "Hümanizma ve İnsanlık" yazısında, çağdaşı önde gelen hümanist Werner Jaeger'in kültür kavrayışının Avrupamerkezli oluşunu eleştirir, Avrupa dışı kültürlerde özgün anlamıyla bir kültürden söz edilemeyeceği görüşleriyle hesaplaşır; Perikles çağıyla eşzamanlı Hint ülkülerini sıralayıp bunları Avrupa ölçülerine vurmadan anlamak gerektiğini öne sürer. Kepler'in, Galileo'nun biliminin eskiçağa, Platon'a hattâ Sokrates'e karşı olduğu yollu bütünüyle dayanaksız genellemelere rastlansa da; tek yanlı hümanist tarih anlayışından daha geniş görüşlü bir dünya tarihi önerisini ortaya atmasında kendini gösteren bir eleştirellik vardır bu yazıda. W. Ruben dokuzuncu sayıda Thomas Mann incelemesinde burjuva-hümanistik-liberal dönemin ilk dünya savaşı sonrasındaki feci sona erişini saptadıktan sonra Akdenizli-klasik-hümanistik geleneğin belli bir evreye özgü olup olmadığı sorusunu yineler.

Şu noktaya kadar andıklarımızdan 1938'den bu yana söz alan kişilerin büyük bir çoğunluğu üniversite üyesi olmakla birlikte "akademik" düzeyde hü-

manizm konusunda pek az yayın yapılmıştır.[21] Ankara Üniversitesi'nin 1940'larda Anadolu kentlerinde yaptırdığı dizi konuşmalardan birisi Halil Demircioğlu'nun "Türkiye'de Humanizma" konuşmasıdır (Demircioğlu, 1947). Akdeniz uygarlığındaki evrelerden, bölgelerden genel olarak söz ettikten sonra "Hellen"lerin donmuş Doğu uygarlığı ile kültürünü ölmekten kurtardığını öne sürüp kısaca Yunan uygarlığının şehir devletine bağlı başarılarını sıralar; Avrupa'nın "Helleno-santrik" uygarlığına katılacaksak bizde de bir yenidendoğuş ve hümanizmin, ana kaynağı benimseme anlamında gerçekleşeceğini kesinler. Türkiye'de olup bitenin Avrupa geçmişindeki benzer akımlardan farkı, hükümetin önayak olup özendirmesidir. Öne sürdükleri, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki geleceğe yönelik beklentiden temelde farklı değildir.

Kendi geçmişimizden önceller, başlatıcılar arayan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1945) Ahmet Mithat Efendi ile Halit Ziya'yı hümanizmin Türkiye'deki kurucuları olarak belirler: ikisi de Meşrutiyet sonrası üniversitede ders vermeye başlamış, Ahmet Mithat 1908'de Yunan felsefe tarihi dersi vermiş, H. Ziya da "Yunan Edebiyat Tarihi" yazmıştır.[22] Fındıkoğlu H. Ziya'nın üniversiteden ayrılmasıyla bu başlangıcın kökleşmesinin durduğunu belirtip, bizde Sokrates üzerine ilk yazı yazanın 19. yüzyılın son çeyreğinde Ömer Suphi olduğunu belirtir.[23] Z. Fahri Fındıkoğlu gibi P. Safa'nın bu yıllarda "hümanizm"i belli ölçülerde desteklemesi, o dönemde sorunun bir sağ-sol işi olmadığını göstermeye yeter. Örneğin P. Safa *Varlık* dergisinin yukarıda anılan 1943 yılındaki soruşturmasında 'hümanizm işi Avrupa'da yıllar önce bitmiştir' diye kestirip çeviri

21 1956-1959 yılları arasındaki Maarif bakanlığı sırasında Köy Enstitüleri de içinde olmak üzere eğitim alanındaki kimi kazanımları geri alınan Reşat Şemsettin Sirer de, tarihin bir cilvesi, klasik dillerin öğretiminin başka dallarda sağlayacağı yararlar üzerine yazmıştır (Sirer, 1942). Akademik yayınlara göz atacak olursak Cumhuriyet döneminde Avrupa hümanizmi, uyanışı üzerine yalnızca Alman deneyimini dil bakımından ele alan iki makaleye rastlarız (Akkaya, 1947a; 1947b); Sinanoğlu'nun Bocaccio üzerine makalesini de bu bağlamda anabiliriz (Sinanoğlu, 1958); oysa o yıllarda eski Yunan kentinin siyasal düzeni, demokrasisi, hukuku N. Berkes'in, Mehmet Karasan'ın, R. G. Okandan'ın geniş araştırmalarına konu olmuştur. Ekrem Akurgal ise (1945) üniversite adına Hatay'daki konuşmasında Yunan egemenliği altındaki Batı ile Doğu'nun bin yıl düşünce savaşı yaptığını İskender zamanında din, felsefe bakımından Batı'nın Doğu'ya yenildiğini, MS 3. yüzyılda da Hıristiyanlığa yenildiğini söyler. Değişmeyi yozlaşma olarak anlamaktadır, "Hellenismus" çağındaki sanat "aslını kaybedip" Doğululaşır –bütünüyle dayanaksız bir savdır bu-, bu iki dünya birbirinden öylesine farklıdır ki birbirini tanıyıp sevmesi olanaksızdır. Akurgal aslında kendi gününün ikili karşıtlığını saltıklaştırıp geçmişe taşımaktadır.

22 Füruzan Hüsrev Tökin de (1950b; 1950c) yazılarında kimi olguları, bilgileri birbirine karıştırarak H. Ziya ile A. Mithat'tan bu bakımdan söz eder. A. Mithat eski Yunan'ı incelerken biz de kendi uygarlığımızın en büyük kaynağını incelermişçesine davranmalıyız diyesiymiş. Bugün bu tarihten çok daha önce Latin Yunan edebiyatının, tarihinin Darülfünun ders programlarına girdiğini biliyoruz (Öktem, 1999). Ayrıca H. Z. Uşaklıgil'in birkaç formalık Yunan edebiyat tarihinden önce 1909 yılında Darülfünun hocası Mehmet Rauf'un İtalyan edebiyatı tarihi yanısıra üç yüz sayfalık bir Yunan edebiyat tarihi yayımlamış olduğunu da biliyoruz.

23 Z. F. Fındıkoğlu ayrıca (1943a) hümanizmi Sokratesçil felsefe yapmaya bağlayarak, istediği kadar Yunan Latin yazarları çevrilsin Sokrates felsefesi anlaşılmadıkça bu akım eğreti, yapma kalacaktır derken aradaki basamaklardan hiç söz etmez, sorun sanki yalnızca bir felsefece düşünüş yoludur.

salgınını hoş karşılamayacak, en yeni yapıtların seçilmesini önerecektir. Oysa bir yıl önce bir dergide (Safa, 1942) Antigone'nin sahnelenmesi dolayısıyla 'senelerdir hümanizmden söz edilmiyor, konuyu bir tek H. Â. Yücel tazeliyor' diyerek hümanizme dörtyüz yıl gecikerek adım attığımızı öne sürer; 'Latince-Yunanca bilenler yetişmelidir ama hümanizm oradan başlamaz' diyerek geniş anlamda felsefe ile bilimi işe katar; Meşşaiyundan örnekler vererek –*Türk İnkılâbı* kitabında da ele aldığı– 10. yüzyıl İslâm felsefesinde olup bitenlere değinir. Bu keskin dönüşte herhalde, o sıralarda Avrupa'da süren savaşa ilişkin olarak saf tutmaların, keskinleşen "milliyetçilik "tartışmalarının payı olmalıdır.

1950 kuşağı dergilerde şiirde, öyküde sessiz sedasız tastamam çağcıl ürünler verip Türkçe yazında o güne dek dile gelmedik anlam dünyaları kurarken, 1940'ların başında gerek olup biteni açıklamak, gerek umut belirtmek gerek tanımlamak için sıklıkla başvurulan "Türk renesansı, rönesansı, *renaissance*" tamlamalarına artık hiç rastlanmaz. Hükümet desteğinin kalkması kadar, hümanizmle ilgili örneksemenin –yukarıda andığımız birkaç yayınla bile– yanlış kurulmuş olmasının ayırdına varılması da bunda etken olmuş görünüyor. Hümanizm artık güncelliğini yitirmiştir; dergilerde yalnızca birkaç çeviri makale görünür.[24] Doğrudan konumuzla ilintili sayılmazsa da Türkiye'deki yaygın es-

24 Bir bakıma güncel siyasaya bağlı ilk furyadaki düşünce üretimine oranla çok daha başka türden öğreni (malumat) içeren bu kısa yazıların çoğunu V. Günyol çevirmiştir (Baudouin, 1950; Ziègler, 1950; Bréhier, 1950; Vandel, 1956); bunlarda beliren bir ortak yön bilimle karşıtlık içerisinde belli bir yazın eğitiminin tartışılmasıdır ki bu sorun yüzyıl başından beri çeşitli biçimlerde tartışma konusu edilegelmektedir. Felsefe tarihçisi E. Bréhier kavramın yerleşik yorumlarından birini yineler: Batı uygarlığını iki değer çevresinde toplar, yarara, kılgıya bağlı saydığı bilim ile bir duygu durumuna bağlı saydığı belli bir gelenek, toplum tasarımı içeren hümanizmi karşılaştırırken hümanizmi "mutlak tarafı olan halis bir değer" olarak koyar, bu dıştan kazanılır bir değer değildir, oysa bilim tarihi süreksizlikler gösterir; ikisinin bağıntısı uzlaşmazlık değil, "tesadüfi"dir. Bu düşünüşün altında Platonculuğun "idea"sını sezmemek elde değil, yani bilimin ortaya koyduğu kavramlar aslında "idea"lar değildir. Oysa A. Vandel gelenekçi felsefelerle bilim arasında gitgide büyüyen uçurumu saptayıp bugünkü bilgimize uygun yeni bir insan, canlı, cansız tasarımı gereğini ileri sürer. Bu diziye Necip Alsan'ın Yunanlılar üzerine iki yazısını da ekleyebiliriz (Alsan, 1952). "Yunan Humanizması" yazının başlığının umduracağının tersine İÖ 6. yüzyıldan bütün bir tiran, şair filozof adları Yunan kentlerinin siyasal tarihinin bir özetlenmesi çerçevesine yerleştirilir; kılavuz kavramlarından biri ağalık düzenidir. Ataç'ın anmasına göre (1980: 241-243) *Yeditepe* dergisinde 1956 yılında çıkan yazısı yeniden-doğuşun Yunan uygarlığının dirilmesi olmadığını kanıtlamak için "skolastik" düşüncenin iki büyük ustası olarak Platon ile Aristoteles'i anar, bu bütünüyle dayanaksız sav karşısında Ataç'ın yalnızca, ama onlar Yunan edebiyatından başka yazarlar bilmiyordu demesi de aynı ölçüde dayanaksızdır, çünkü Ortaçağ'da Platon hemen hemen hiç bilinmez, Aristoteles ise 13. yüzyıla dek pek kısıtlı tanınır. N. Alsan'ın ilgisi burada kalmayacak, 1963 yılında Platon'u başvuru kitaplarından özetlediği kısa bir kitap da yayımlayacaktır. Bu sıralarda Atina'da ilginç bir kitapçık yayımlanır, Yunan kültürünün hemen her alanına değinen bu söylev Türkçe yayınlarda gözlenmeyen bir konuca genişlik, biçemce sağlamlık sergiler: Ruşen Eşref Ünaydın'ın büyükelçilik yaptığı Atina'da onursal felsefe doktoru kılınması üzerine Atina Üniversitesi'nde 1948'de yaptığı Fransızca konuşma (1950) gediksiz düşünce silsilesi, dengeli sözenlik (belâgat), sağlam tasarımıyla seçkin bir övgü söylevi örneğidir. Tanrı-insan, insan-tanrı, söylen, Sokrates öncesi felsefe uğraklarına uğrayıp incelikli bir seçimle Aishülos'un Persler tragedyasına değinir. Yunanelini işgal etmeye kalkan Perslerin yıkımla sonuçlanan seferini kendi başkentlerinde haber bekleyen Perslerin gözünden aktaran tragedyada kinin çarpıtıcılığına, hasmı küçümsemeye rastlanmadığını, hasmın acısı karşısındaki soylu duyguyu vurgular.

ki Yunan imgesinin kaynağı olması bakımından Füruzan Hüsrev Tökin'e, Halikarnas Balıkçısı'na değinebiliriz. F. H. Tökin'in "Yunan Kültürünün Kaynağı Anadolu'dur" başlıklı yazısında (1950a) Mısır, Sümer Eti, Yunan; son halkadan Latin, İslâm, oradan da Batı kültürü, tümüyle tek bir zincirin halkaları olarak tasarlanır, dahası yanlış yorumlanmış bir takım Hitit incelemeleri alıntılanarak Dionüsos Anadolulu yapılır. Tökin daha önce anılan yazılarındaki temel düşünceleri Cumhuriyet devrimleriyle birlikte ele alarak genişlettiği kitapçıklar yayımlamıştır. Örneğin 1951 kitapçığının ilk tümcesi şöyledir: "Batı kültürünün gerçek öğreticisi sayılan klasik kültürün ilk kaynağı Anadolu'dur"; ikinci tümce ise bugünkü bilgilerimize göre dünyada ilk tiyatronun Ankara'dan yirmi mil ötede oynandığını kesinler – evet aynen böyle! Ardından aynı yıllarda eskiçağ Anadolusu üzerine yazmaya başlayan Halikarnas Balıkçısı'nın *Anadolu Tanrıları* (1955) kitabındaki cetvele benzer bir sıralama gelir, bir yakada Roma çağı da içinde olmak koşuluyla Anadolulu "hemşehri" şair, bilgin, düşünürler, öte yandaki cılız mı cılız listede Yunaneli. *Büyük Uyanış* (1953) kitapçığında da benzer görüşler yinelenir. Balıkçı'da da rastlayacağımız, 'Avrupa ülkelerindeki büyük uyanış Anadolu'dan Batıya doğru ilerleyen kültür dalgasıyla olanaklı olmuştur'[25] savı bu kitaptadır. İlk dil-tarih kongrelerinde kuzey yarıkürenin bütün bir uygarlaşma tarihinde Türkler kilit noktasını oluşturur iken, belli başlı bütün kültür dilleri Türkçe'yle bağlantılı iken şimdi Yunan uygarlığını yaratan soya sahip çıkılmaktadır. Bunun içerimleri neler olabilir? Uygarlığın taşıyıcısı soy olarak tasarlanmaktadır; bir uygarlık tasarımında en temele yerleşmekle, ulusçu böbürlenme geçmişe yansıtılmıştır. Süreklilik gösteren yapıların ortaya çıkartılması için en başta dizge, yapı kavrayışının bulunması gerekir; oysa nesep, soy örneğin Kutsal Kitap'ın Nuh'un oğulları anlatısındaki gibi olabilecek en basit geçmiş tasarımıdır. Yoksa DNA araştırmalarının tanıtladığı gibi Anado-

25 Halikarnas Balıkçısı'nda, Batılılaşmak, Cumhuriyet devrimleri izleklerine rastlanmaz, aradaki çağları atlayarak Batı Anadolu halkında eskiçağı bulur; yalnızca soy gerekçesinden olacak, "biz klasik çağın gerçek varisiyizdir" der (1955: 4); bütün çabası, Yunan uygarlığının temeli lonlar Akalar Yunanlı değildir, büyük kültür başarılarının dinlerinin ardında Anadolu "köken"ler vardır önermelerini kanıtlamaya çalışmak olacaktır. Dolaylı olarak ilk tarih kongresinin bir yönünü sürdürdüğü bu savlarla Yahya Kemal'inkini karşılaştırsak "biz coğrafyaca, kısmen de medeniyetçe Yunanlıların vârisiyiz. Bu verasete din mâni olmuştur" diyen Yahya Kemal (Yücel, 1989: 255) ağır çeker. Balıkçı'nın sıraladığı "Anadolulu"lar klasik çağ öncesi yaşamış kişilerdir, zaten Platon, Sokrates , tragedya şairleri, Aristoteles ilgisini çekmez, ilk ikisi için ayrıca ağır lâflar eder, geniş bilgi için bkz. Kranz, 1999: 93-157. Dolayısıyla Tanıl Bora, Balıkçı'da "tarih tezi"nin milli evrenselciliğinin naif bir esintisini sezmekte haklıdır (1998: 38). Herkül Millas'ın dikkat çektiği (2000: 240) "Tarih ve Batı Görüşü" yazısında, düşünür, konuşur insanın Orta Asya'da türeyip, göç sonucu Akdeniz'e doğru aktığından söz eder (1971: 60). Herkül Millas'ın vardığı sonuca göre 1966 yılında yayımlanan *Turgut Reis* romanında tek bir olumlu Hıristiyan yoktur, Türk akıncılarsa yalnızca tutsakları kurtarmak için saldırır (Millas, 2000: 126-129). Yazarlık yaşamında eskiçağ çok sonra gelir, kendi tabiriyle altmışından sonra mitologyayla uğraşmaya başlamıştır (Kocagöz, 1973). Halikarnas Balıkçısı'ndan kaynaklanan toptan nesebe dayalı "köken açıklamalarını" son yıllarda arkeolog Cengiz Işık savunmaktadır; bunca zaman savlara yeni bir öğe eklememiştir: aynı listeler, Yunanlıların yaratıcı olmadığı, bilim ile sanatın Anadolu'da doğduğu (aynen böyle!) savları için bkz. Işık 2003.

lu'nun kimi bölgelerinde eskiçağda yaşamış kişilerin soyundan gelme kişilerin yaşadığı kuşkusuzdur.

Suat Sinanoğlu konuyu uygarlık tasarımına bağlayarak klasik bir ortaöğretim kurumunun kurulmasını ileri sürer; değil mi ki içten sönmüş, yaratıcı kudretini yitirmiş Doğu uygarlığı yerine seçilen Batı uygarlığının kaynakları Yunan-Roma dünyasındadır (Sinanoğlu, 1952). Bu yazıyı yankılayan yanıt Yunan-Latin ahlâk anlayışını genel çizgileriyle irdeleyen Orhan Burian'dan gelir (1952). Nermin Abadan (1956) "Humanist Eğitim Hakkında" yazısında epeydir teknik öğretimin alanının genişlemesi karşısında kimi Amerikan üniversitesinde uzmanlık bilgilerinin verilmesinden önce dünyayı bütün olarak kucaklayan bilginin verilmesi yönündeki eğilimi belirtir. Abadan'ın yaptığı hümanist eğitim bölümlemesi en eski örneklere dayalı, retorik, tarih, felsefe, edebiyat bölümlemesidir; bunları yalnızca anmakla yetinir, ayrıntılı bir eğitim tasarısı sunmaz, Yunanlılardan başlayarak andığı yazarlar arasında Batılı olmayan bir tek Yunus vardır. Ona göre bu ana metinlerin okunması öncesiz sonrasız değerlerle temasa geçmek, geçici ile kalıcıyı ayırt etmek bakımından eğiticidir.

1950'li yılların göze çarpan bir özelliği, Doğu-Batı üzerine yaygın bir yazılı tartışma yürütülmüş olmasıdır. Örneğin Peyami Safa sahibi olduğu *Türk Düşüncesi* dergisinde öğeleri belirsiz bir Doğu-Batı sentezinden söz eder. Doğu-Batı izleğini romanda örneğin, Halide Edip Adıvar'da, Peyami Safa'da, Ahmet Hamdi Tanpınar'da derin anlamsal yapıları ortaya çıkartmak üzere irdelemek verimli olurdu. Ortalama sekizbin satışlı *Varlık* dergisinin başyazarı Selâhattin Batu[26] taklitçiliği aşıp Avrupa'nın Hıristiyanlıkla Yunan dünyasını bağdaştırdığı gibi bizim de Yunan düşünüşünü müslümanlıkla bağdaştıracağımızı, böylesi basit bir orantı denklemini öne sürebilmektedir (1954). Bu yazının ardından Doğu-Batı izlekli birçok denemesi gelir. 1958 yılı *Varlık* dergisinde çok sık Asya-Hellen, Doğu-Batı karşıtlığını işleyen denemeler yazar, o yıl başka yazarlar da onun Doğu-Batı izlekli denemeler kervanına katılır. Bunlarda, daha önce de bu konuda yazılmış olanlara benzer biçimde tarihdışı bir öz haline getirilmiş, saltıklaştırılmış bir kavramın, anlayışın bir yakada varlığı öte yakada yokluğu sözkonusudur; şimdi, burada geçerli olan bir düşünce, geçmişe, engin bir coğrafyanın bütün bir geçmişine yansıtılır. Örneğin bu denemelerden birinde Batu (1956) Doğu'da da Batı'da da hümanizmin insana değer verdiğinden söz eder; ancak Doğu'da din toplumu yüzüstü bırakmıştır; denemenin ana kavramı Doğu'da çelimsiz kalmış olan insan haysiyetidir.

Cumhuriyet öncesinde Avrupa edebiyatıyla kurulan ilişkide kendini bir kaynak olarak gösteren Yunan-Latin yazın ürünleri genel bir yazı eğitimi, ulusal yazın ülküsü çerçevesinde sözkonusu edilir. Bu düşünüşün bir ucu uygarlık

26 Y. Kemal , Y. Kadri gibi o da Leconte de Lisle'in çevirilerinden eski Yunan edebiyatını okumuştur. "Iphigenia Tauris'de" oyunu 1942'de basılır, 1944 yılında yazdığı "Güzel Helena"sı 1954'te sahnelenir; 1959'da Almanca sahnelendiğinde ödül kazanacaktır.

değiştirmekle, Avrupalılaşmakla sıkı sıkıya bağlıdır; bu çerçeve kimileyin içi doldurularak kimileyin genişletilerek 1950'li yıllara kadar sürer gelir. Cumhuriyet'in ilk onbeş yılındaki köklü düzen değişikliği kimilerinde Avrupa'daki örnek uyarınca bir yenidendoğuş, uyanış beklentisi yaratmıştır. 1930'lu yıllarda hümanizm önceleri siyasal bir doğrultuda yeni düzenin bir yönü gibi anlamlandırılır; 1940'larda kapsamına Avrupa yazınıyla, dünya yazınıyla dizgeli bir ilişki kurmak eklenir. 1940'da Eğitim Bakanlığı'nın önayak olduğu girişimler bir atılım görünümü kazanırken, kavram kültür gündeminin baş sırasındadır, gelgelelim tartışmalar pek eksik bir tarih bilinciyle yürütülmektedir; anlamak, yorumlamak, soru sormaktan çok hem yazınsal hem de siyasal manada toptan, bütüncül yargılara ve yönergelere kolaycacık kayılmaktadır. Bu konuda üniversitenin bilgi üretimi, aktarımı cılız kalır, tartışmalara katkıda bulunduğunda da çoğu kez saltık bir değer yüklenmiş Doğu-Batı kavramları ya da indirgemeci bir diyalektik materyalist tarih anlayışı çerçevesi dışına çıkamaz. Bir araç değil de salt kendi başına bir değer oluşundan, yüklü bir bilgi konusu oluşturmasından ya da Yunanca-Latince öğretiminin Avrupa tarihi, Batı dilleri ve edebiyatları, filolojilerinin, felsefe bölümlerinin temel taşlarını oluşturmasından, insan bilimleri yapabilmenin bir koşulu oluşundan pek söz edilmez. Yavuz Abadan'da, başka kaynaklardan gelse de Niyazi Berkes'te, Behice Boran'da aşağıda kimi yönlerine değineceğimiz pozitivist, olgucu bir yaklaşım gözlemlenir. Bugüne kadar ucu gelen bir başka damarsa o yıllarda açığa çıkar: bu görüş eski Yunan'la kurulacak ilişkiyi Anadolu halkının nesepçe onlardan önce geldiği, "onların" çoğunun aslında Yunanlı değil Anadolulu olduğu yolundaki görüşle temellendirmeye çalışırken yine "romantik" bir ulusçuluk çerçevesinden dışarı çıkamaz.

Suat Sinanoğlu'nun *Türk Hümanizmi* kitabı

Artık Suat Sinanoğlu'nun kitabını kabataslak irdelemeye geçebiliriz. Kitap Fransızca olarak 1960 yılında yayımlanır. Sinanoğlu ortaöğretimle yükseköğretimini İtalya'da görmüştür. Önsözde kitabın Batılı aydınlar için yazıldığı belirtilir. Türkçesi (*Türk Hümanizmi*) yirmi yıl sonra çıkar. Türkçe basıma yazdığı önsöze göre yalnızca ülkemiz değil Batı uygarlığının geleceği tehlike içerisindedir, yazıldığı zamana göre kitap daha da günceldir. Kitabın Türkçesini izleyeceğiz.

Kitabın yazgısı tuhaftır: onca kesin, mutlak değerde olduğu söylenen sonuçlara varılmış bir araştırmanın ertesindeki otuz yıl içerisinde ne yazar ne de herhangi bir kişi kitapta öne sürülen belli başlı düşünleri, düşünceleri bir yönüyle bile olsa ele alıp işleyen, geliştiren bir çaba içine girmemiştir.

Sinanoğlu, Türkiye'deki Batılılaşma üzerinde, uygarlığı yeni bir aşamaya geçirecek Türk hümanizmi üzerinde, geleceğin evrensel hümanizmi üzerinde du-

rur; bütün bunların kuramsal düzeyde doğrulamasını sağlayan tarih görüşünü, bu tarih görüşünü temellendirmek üzere ortaya atılan ruhun tarihsel biçimlenim kuramını açımlar. Bu kurama uygun düşen, herkes için geçerli eğitim tasarına ilişkin olarak kimileyin tümdengelimli, tanıtlayıcı söylemle, kimileyin ince gözlemlerle dolu bir deneme havasında, kimileyin tarih felsefesine, felsefe tarihine konuk olarak ama hep coşkun bir sözenlikle (belâgat) yazar.

Tanıtma yazısında Nusret Hızır (1961) kitabı bizde nadir görülen bir temellendirme denemesi olarak niteler; mutlakiyetçi, idealist sıfatlarını kullanır, sondaki bilgi kuramının metafizik köklerine katılmasa da her aydını üzerinde durmaya davet eder. İlk bölüm olan "Sorun Verilerinin Oluşup Gelişmesi", okuyucunun umarsızlık deneyimlerine seslenerek ilgisini hemen çekmektedir: bölüm yurtdışında okuyup da "yeni bir biçim vermek istedikleri toplum"un (1) kendine özgü koşulları karşısında, kendisini yurtdışına gönderip de şimdi onlara kulak vermeyen devlet karşısında düş kırıklığına uğrayan kişinin ruhsal betimlemesiyle başlar. Yazar Atatürk devrimini incelemiş, yeni kuşaklara Batılı dünyanın yüzyıllardır edindiği deneyimi doğrudan tanımasını sağlayacak bir eğitimin verilmesiyle ülkenin tümüyle Batılılaşmasının sağlanabileceğini görmüştür (8). "Türk toplumu" klasik dünya ile modern dünya arasındaki ilişkileri kendi açısından ele alırsa körükörüne Batı taklitçiliğinden kurtulup yeni sonuçlara ulaşabilir. Yapıtta çok çeşitli düzeylerde birçok kez dile gelecek olan belli başlı konulara bu bölümde değinilir: yeni bir temel eğitim uygulanırsa Yunanlılık, Romalılık, İtalyan hümanizmi, Fransız-İtalyan uyanışı, Alman neohümanizmi aşamalarına yeni bir aşama olarak Türk hümanizminin katılma olanağı; bu savı kuramsal düzeyde doğrulamak, zorunluluğunu kanıtlamak; Avrupalıların klasik çağ üzerine kuramsal temellendirmelerinin tarihsel, dinsel ya da ulusal nedenlerle Batılı olmayan dünya için yetersizliği, aslında klasik çağın değerini açık, inandırıcı biçimde açıklamayı hiçbir zaman başaramamış olmaları, aynı zamanda filolojinin sınırlarını açık ve kesin biçimde saptayamamış oluşları; çağdaş Batı'nın özünde Yunan dünyasından kaynaklanan sınırsız zihin özgürlüğünün bulunduğu; Batı uygarlıkları topluluğunun İÖ 9. yüzyıldan bu yana düz, sürekli bir çizgi oluşturduğu, bu uygarlığın her insan topluluğu için geçerli mutlak insancıl değer taşıdığı; her tarihsel, felsefi, bilimsel zihin yapısının temelinin filolojik eğitim olduğunu gösteren, filolojiye yalnızca bir bilgi dalı değil bir tanıma biçimi olarak yer biçen tanıma kuramı; insancıllığa açık ve insan aklına güven duyan bir ruhu oluşturma gücünün yalnızca klasik filolojiye özgü oluşu... Suat Sinanoğlu kitabına daha dizgesel bir biçim verip onu daha açık, mantıksal yapı bakımından daha güçlü kılmak yerine, okuyucunun güncel konularla ilgisini kesmemek için onu bu biçimde kaleme aldığını (15) söylüyor. Gidimli (fr. *discursive*) düşünce, tarihsel yargı, hem olup biten, hem olup bitenin öykülenmesi anlamında tarih, hem de bunların genel anlamı üzerine bir tür tarih felsefesi yargıları, eski Yunan dünyasından çağrışan koşut öy-

küleme, Avrupa uygarlıklarının ikibin şu kadar yıllık geçmişinden koşut örnekler, felsefelik ölçünme, siyasal değerlendirme, güzelleme, güncel olayları değerlendirme gibi çok başka düzlemler arasında yukarda anılan birkaç kılavuz düşünceyle mekik dokuyan metin, bütünlüklü kapalı bir dizge içerisinde eklemlendiğine göre zaten baştan sona izlemek olanaksız olacağından kimi çizgilerini belirlemek daha doğru görünüyor.

İkinci bölüm Batılı olmayan evrenin toptan tarihsel, düşünsel incelemelere yaradılışı gereği aykırı düştüğünü kesinler. Yapılan saptamaların bir bölüğü gündelik yaşam düzeyinde karşılaşılan açmazların, engellerin genellemeleridir (23-26). Bir tür saptama da Batı'da varlıkları temel olduğu varsayılan kimi kavramların yokluğuyla vurgulanır: Batılı olmayan toplumlar her türlü ilerleme ve evrim fikrine yabancıdırlar, gelenek ve geçici çıkarlarca yönetilirler (2); ilintilik –Latince kökü gözeten bu türetme olumsal anlamında kullanılıyor– gerçekler düzeyinin ötesinde ülküsel düzeyde incelemeye yapıları gereği konu olamazlar; bu toplumlar "iradesiz, tembel, durgun, kaygusuzdur" (24); ahiretçilik temeline dayalı sonsuz bir zihin tembelliği, mutlak bir hareketsizlik, dünya işlerini umursamama topluma egemendir (25, 128); iç enerji kaynaklarına başvurmakla evrim yolu açılamaz (23); ulusun siyasal düzenine müdahele eden ve içinde yerini bulan bir düşünce olmadığından herhangi bir tarih kavrayışı yoktur (129); doğuş döneminden sonra bir büyüme ve evrim geçirmiş Batılı olmayan bir uygarlık yoktur (137); ilkel toplum bitkisel ve duygusal yaşamın egemenliği altındadır (138), aklın ışığından hemen hemen yoksundur (145). Sözkonusu edilenler yalnız çağdaş uygarlıklar değil, gelmiş geçmiş bütün Batılı olmayan uygarlıklardır. İkinci bölüm "Batılı olmayan evren"in bunalımlarını ele alarak tamamlanır; buradaki temel izlek kendilerini koruma içgüdüleriyle zorunlu olarak Batılılaşan toplumların Batı uygarlığını tümüyle benimseyemeyip yalnızca Batı tekniğini almalarıdır; bu da uygarlıkla kültürü ayrı şeyler olarak gören Alman kaynaklı kurama dayanır.[27]

Üçüncü bölümde kısaca Osmanlı çağındaki yenileşme hareketlerine değinir ve altı sayfa içerisinde Atatürk'ün düşünce dünyasını, söylevlerini ve demeçlerini seçici, izlenimci bir okumayla klasik çağın tragedya, söylev, tarih yazılarına benzetmelerle bezeyerek çizer. Devrimin fikir düzeyinde değerlendirilmesine Atatürk'ün erken ölümü engel olmuştur (47);[28] oysa Atatürk'ün "yeni ve tü-

27 Baştan beri sorun sanki bu konuda bir karara varmakla çözülecekmişçesine sunulagelmiştir. Uygarlık kavramının Fransız saray çevresinde türemesi, buna karşılık "kültür"ün 18. yüzyıl Alman okumuşları arasında yeni bir anlama bürünmesi, bu iki kavramın içlemleri konusunda bkz. Elias, 2002.

28 Sinanoğlu devrimin kuramını yapma savındaki Recep Peker (1984), Tekin Alp (1934) ile M. Saffet Engin'in (1939) denemelerini tarihsel anlayış bakımından sınırlı bulur (218). Devrimin biricikliğini saptamada R. Peker'der esinlenmiş gibidir, gerçi C. N. İleri de Asyalı, müslüman bir halkın ilk kez Batı uygarlığına yöneldiğini savunur. M. Saffet Engin dışında ne Mahmut Esat Bozkurt gibi dönemin bir başka yorumlayıcısında yenidendoğuş, hümanizm anılır, ne de Batı'yı Yunan Roma dünyası değerlerine göre anlama sözkonusudur. Celal Nuri İleri'de (2002) ise

müyle Türk olacak bir sistem"in hazırlayıcısı ideolojik aşamaya geçme arzusu vardır (67). H. A. R. Gibb'in söz ettiği, İslâm dünyası içerisinde çağcıllık karşısında gözlemlenen üç ana eğilimi Türkiye'de devrim konusunda takınılan temel tutumlara uyarlayarak üç yorum ayırt eder; hepsinin yetersizliğinden dem vurur, bütünüyle akılcı, laik, hümanist değerlerin benimsenmesi için yeni bir eğitim tasarına gerek olduğunu belirtir: Devrim bir tek eğitim alanında yıktığının yerine yeni bir şey koyamamış, skolastik zihniyeti sökmek için doğa bilimleri ile fen bilimlerine dayalı eğitim yetersiz kalmıştır. Ortaöğretimde iki dilde öğretim yapan yeni beş lise, düşünce bakımından Galatasaray Lisesini, dolayısıyla Tanzimat döneminin düşüncesini sürdürür. Avrupa'da yok olma tehlikesi geçiren klasik lisenin tarihsel işlevini laik bilinci kökleştirmek olarak saptar.[29] Dördüncü bölümde geleceğin Türk hümanizminin nitelikleri üzerinde durur; onu gelmiş geçmiş diğer hümanizmlerle karşılaştırır. Tümüyle Batılılaşmayı sağlayacak düşünsel biçimlenim sonucu Batılılaşan başka ülkelerde de görülen taklitçilik ortadan kalkacaktır. Burada yazın alanında, yükseköğretim alanında görülen Türkiye'deki hümanist uyanış belirtilerine değinilir; metin saptanmasıyla bir tutulan filolojik yöntem üzerine geniş bir ölçünmeye girilir. Beşinci bölümde salt ideal bir yapı olarak sunulan Türk hümanizminin kuramsal doğrulaması yapılacaktır. Ana düşünce bu hümanizmin kaynağını yalnızca klasik evrende değil Avrupa ile bir tutulan insanlık deneyiminin tümünün incelenmesinde bulur. Bu bölüm Batı uygarlığının özü ile filolojinin neliği üzerinedir. Son bölüm yazarın uydurduğu araba-insanlar mitosu ile başlar, önceki bölümlerde ele alınan kimi konular genişletilir, filolojinin Batı eğitimindeki yeri saptanıp tanıma kuramı ve ruhun tarihsel biçimlenimi kuramı olarak ruh kuramı ortaya atılır. Ek bölüm eğitim üzerinedir.

Sinanoğlu'nun söyleşime (diyalog) girdiği çağdaşı iki yapıttan biri H. A. R. Gibb'in çağdaş İslâm dünyasını çözümlediği, yorumladığı yapıtsa, ağırlıklı bir yer tutan öbürü A. Toynbee'ninkidir. Kendisinin de belirttiği gibi (138) A. Toynbee'nin tarih anlayışını çıkış noktası olarak alır, onu eleştirir. Doğu-Batı konusunda sonuçlara varırken kullandığı kavramsal çerçeveleri Sinanoğlu'na bu kaynak sağlar; uygarlıklar tarihi konusunda tek kaynağı budur. Toynbee'yi, Croce'nin sınıflandırıcı, doğa bilim yöntemi dediği yönteminden ötürü eleştirir (90). Çünkü böylece yeti halindeki Türk hümanizmi gibi Batılılaşmayı en azda tutmakla, herşeyini taklit arasındaki bir üçüncü olanağa yer bırakmamaktadır

yenidendoğuş, reformasyon sanki olanaklıymış gibi kaçırılmış bir fırsattır, Osmanlı'nın geriliğinin nedenidir. M. S. Engin'in kitabının büyük bir bölümünü ilk dil, tarih kongrelerinin savları doğrultusunda geçmişin büyük uygarlıklarının, büyük kültür dillerinin "Türk" kaynaklı oluşu kaplar.

29 20. yüzyıl başında bu liseler bu yönden görülebilir ama tarihsel olarak lisenin atası olan klasik lisenin, "gimnazyum"un, tıpkı günümüz üniversitesinin temel yapıları gibi Humboldt reformlarıyla 19. yüzyıl başında Prusya'da kurulduğu (*A Cyclopedia*: 168-170) biliniyor. bu model Fransa'nın lise öğretiminin temelini oluşturur, İngiltere de bir ölçüde bunu benimser, İtalya ise yüzyılın sonunda bu tür lise kurar.

(90). Bir eleştirisi de çağdaş Batı uygarlığının çekirdeğini din ile teknik olarak görmesi, ona diğer uygarlıklar yanında ayrıcalıklı bir yer biçmemesine yöneliktir (130). Şimdi pek az okunan Toynbee ilk kez bir uygarlık tarihi yazmaya girişmesi bakımından önemlidir; insanlığın karmaşık deneyiminin tümünü, yalıtladığı yirmi bir tür uygarlıkla betimleme, açıklama savındadır. On ciltlik tarih araştırması İkinci Dünya Savaşı sonrasında çok-satar listelerine girmiş, özellikle Amerika'da çok büyük bir üne erişmiştir.[30] Dindar bir kişidir. Stoacılar, Epikurosçular, Aziz Francesco'dan daha aşağıdır onun gözünde; Batı uygarlığının özü ne Yunan-Roma ne Yunan hümanizmi ne de modern liberalizmdir, Hıristiyanlıktır. Kurduğu modelle Batı uygarlığının yalnızca geçmişini değil bugününü de açıklar, gelecekteki belirsiz üstün tek dünya uygarlığı konusunda kestirimlerde de bulunur. Uygarlıklarının tümü tek bir örüntü izler, ayrıca bu uygarlıklar yalıtıktır, aralarında aşılmaz ruhsal, kültürel engeller varsayar. Benzer bir evrensel tarihi, yalıtladığı sekiz kültür çevresiyle O. Spengler yine ilk dünya savaşının sonrasındaki kötümser havada, biyolojinin doğum, serpilme, ölüm örnekçesiyle yapmıştı. Nusret Hızır yeni-olgucu bir yaklaşımla bir üst-dil olarak gördüğü tarihin, bu tür tarih biçimbilim (morfoloji) iddiası ile kurulan dizgelerde konu edindiği şeyle sıkı bağlantısı olmayan birer metafizik görünümüne büründüğünü Spengler ile Toynbee örneklerinde irdeler (1987 : 85-96). Bir parça felsefe tarihi belki işimizi kolaylaştırır (Dinçer, 1993a):[31] evrensel bir tarih düşüncesi 18. yüzyıl sonunda Herder'de belirir, tarihte belli bir düzenlilik olmalıdır, bu görüşe Kant "doğa yasası, ereksellik, ilerleme" gibi kavramları ekler, Hegel'in azman dizgesinde tarihteki tek düzenlilik özniteliği özgürlük olan tinin kendini açması, göstermesidir. Belki bundan bundan önce Locke ile Hume'da tarihsel değişmeyi anlayabilmek için tarih tasarımlarına bağlı insan doğasının değişmez ve evrensel ilkelerini keşfetme tasarısına dönebiliriz (Dinçer, 1994b); doğa bilimleri örneğince tasarlanmış bu girişimin açmazlarını Collingwood'dan da (1990) izleyebiliriz.

Şimdi Suat Sinanoğlu'nun kitabındaki Doğu-Batı, insanlık kavramlaştırmalarına eğilebiliriz. Suat Sinanoğlu, Toynbee'nin dizgesini daha da basitleştirip insan dünyasını Batılı uygarlıklar bütünü ile Batılı olmayanlar olarak ikiye ayır-

30 Klasik filoloji eğitimi almış olan A. Toynbee ilk dünya savaşı deneyiminden sonra bu dev girişimi tasarlar. Anadolu'daki Yunan işgal ordusunun kıyıcılıklarını yazdığı kitap, Yunan hükümetinin parasal destekçisi olduğu bir kürsüdeki işini kaybetmesine yol açmıştır. Yapıtının birden çok kısaltılmış biçimi var: en son 1972 yılında kendisinin de katıldığı kısaltılmış biçime yazdığı önsözde (Toynbee, 1975) uygarlık türlerini otuza çıkarttığını belirtir. Tarihçiliğinin çok geniş bir çağ bağlamı içerisinde değerlendirilmesi için bkz. Perry, 1996.

31 Burada bütün bir tarih felsefesinin önemli düşünürlerini kendisi de bir felsefece düşünüş başyapıtı olan Collingwood'un kitabından (1990) izleyebiliriz. Collingwood'un kitabından iki yıl sonra 1948 yılında basılan Macit Gökberk'in *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışı* (1997) yeni oluşturulan felsefe dilinin ilk örneği sayılır; bu iki kitabı karşılaştırsak Gökberk'in bu düşünürler üzerine eleştirel bir söylem geliştiremediği, sayıltılarıyla uğraşmaktansa yalnızca Aydınlanma'nın kimi ülkülerini vurguladığı, yeni baskısına önsöz yazan Ülker Gökberk'in deyimiyle düşünüşünde "ulus birimi"nin ötesine geçemediğini gözlemleyebiliriz.

mıştır. Batılı olmayanlar üzerine öne sürdüğü yargıları yukarıda gözden geçirmiştik. Bu yargıların anlam kazanması için ikili karşıtlığının öteki yanına eğilelim; burada aralarındaki ufak tefek ayrımları bir çelişki olarak görmeden çeşitli düzeylerde karşımıza çıkan aynı kalıptaki yargılardan kimilerini aktarmakla yetinebiliriz. Uygarlıklar ideal değerlerle tarihsel ilintiliklerin (fr. *contingent*) uyumundan doğar (139); insanlığın manevi evrim süreci Batı uygarlıkları tarihiyle aynı şeydir (69, 109); bu işlemle Doğu-Batı "antinomisi" ortadan kalkmaktadır (110); bu otuz yüzyıllık evrim Homeros destanlarıyla başlamıştır, Yunan uygarlığı ideal yapısı sayesinde başka uluslara yayılabilmiştir, kurduğu değerler sonsuzca geçerlidir, çünkü o değerlerin kaynağı olan manevi özgürlük sonsuzca geçerlidir; "modern Batı uygarlığının çekirdeği Yunanlılarca saptanan ve zihin özgürlüğü ilkesinden kaynaklanan ideal değerler"den oluşur (143-144); ama "Batı düşüncesi kendi özünü hiçbir zaman bütünüyle kavrayamamıştır" (171); "Batılılar ne kadar yanlış düşünürse düşünsün" "Batılıların manevi evreninin özü laikliktir" (131); "bütün ilerlemelerin başlıca kaynağı *dignitas hominis,* insan onuru kavramı ile bu ulu kavramla,...insan aklına duyulan sarsılmaz güven manevi özgürlükten ileri gelmektedir" (28, 53); Batı'nın, yani insanlığın manevi evrimi İÖ 9. yüzyıldan –Homeros'tan– bu yana bir çizgi gibidir (106); insanlığın yani Batı uygarlıklarının manevi evrimi zorunlu ve mutlak bir karakter taşımaktadır (147). İmdi bu yargıları nasıl yorumsamalı? Eğer seçilen kimi anlar böyle öykülenirse (105-109) *post hoc ergo propter hoc* yanılmacası bize bunları hem tek bir çizgide hem de zorunlu gösterebilir ama işler bu kadar basit olmasa gerekir; hem bugün herhangi bir Avrupa tarihi, iktisat, toplumsal yapılar, hatta siyasal düşünce bakımından geçmişini Ortaçağ'dan başlatmıyor mu? F. Braudel Batı Avrupa'nın 15. yüzyıldan bu yana kapitalist üretim ilişkilerinin kerte kerte maddi uygarlığı dönüştürdüğünü göstermez mi? İnsanları ideal amaçlarına tarih bilinci mi yöneltir (167)? İnsanların yapıp etmelerinde böyle bir yön var mıdır? "Tarihsel bilinç" insan aklının değil, 19. yüzyıl Alman tarihselciliğinin büyük buluşu değil midir? O zaman nasıl olur da dendiği gibi din, tarih, gelenek ve dil bağlarının yerine geçip Avrupa evrenini Yunan-Roma evrenine bağlayarak insanoğlunun manevi evrimini başlatabilir (116)? Ya da örneğin yerleştikleri bağlamın, dizgenin içinde taşıyabileceği anlamları bir yana bırakarak "insan onuru" kavramının izini mi sürmeli? Kavramın 1948'de yayımlanan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde tuttuğu ağırlıklı yeri, bu bildirgenin kaynaklarından 18. yüzyılın Amerikan, Fransız bildirgelerinde yer almadığını göz önüne alıp, ağır ağır geriye giderek kavramın bir soykütüğünü çıkartmaya mı çalışmalı? 1940'lardan başlayarak insan vekarı, haysiyeti hakkında yukarıda gördüklerimizi hatırda tutarak, Almanca'da buna 'insan değeri' dendiğini bulgulayıp kitapta sık sık Latince tamlamayla anılan bu kavramı kurcalamak için büyük hümanist Pico Della Mirandola'nın *Oratio De Hominis Dignitate* söylevine mi uzanmalı? Ama 15. yüzyıl sonunda verilen bu gü-

zelim söylev bir din kurulu önünde okunacaktı, adı da aslında bu değildi! Ya da bir kuşak öncesinden G. Manetti'nin söylevine mi uzanmalı? Burada da yalnızca insanın yapıp etmelerinde Tanrı'nın özgürlüğünden pay almanın sözkonusu olduğunu, insanın değerinin böyle temellendirildiğini bulgulayıp, bununla yetinmeyip bu kavramın tek Tanrılı dinlerdeki varlık zinciri bağlamında müslümanların "eşref– i mahlukat"ına yakın bir biçimde ilk kilise babalarının yapıtlarında görüldüğünü mü eklemeli? Daha gerilerde Stoacıların evrenselci görüşlerine, Platon ile Aristoteles'te izi geçmeyen kavramı İÖ 5. yüzyıldan Antifon'un bütün insanlar için ortak bir yaradılış varsaydığı o şaşırtıcı, tekil kırıntıya kadar mı uzanmalı (Diels Kranz 44 b)? Kavramlar tarihsel olarak verili belli bir kavram dizgesi içerisinde karşıtlık, çelişme bağıntılarıyla anlam taşırken yalıtlanmış bir öğeden ülküsel bir değer soyutlayabilir miyiz, örneğin iktisatçıların bol bol kullandığı *ceteris paribus*, 'geri kalan herşey aynı kaldığı taktirde...' savını kavramlara uygulayabilir miyiz? 19. yüzyılda insan dendi mi, ya da benzeri boş kavramsal özneler kullanıldı mı onun aslında çok belli bir tarihsel koşul içerisindeki tek olduğunu gözönünde tutarak "insanlığın manevi evrimi"nin canlılar dünyasındaki evrimden farkının ne olduğunu ya da örneğin bunun matematik gibi bir bilgi dalındaki birikimsel bilgiden ne farkı olduğunu, unutulanın, süreksizliğin, kesintinin bulunmadığı bir insan etkinliğinin olanaklı olup olamayacağını sorabiliriz? Yoksa bir tür bilgi alanıyla, varsa öyle bir şey, tarihsel varlığın alanı nasıl aynı kurallara uyabiliyor? Ya da özgürlük kavramını kabataslak araştırıp, Locke'da şöyle, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"inde şöyle şöyle, saf aklın/pratik aklın eleştirisinde böyle böyle kullanılıyor, azman organik bütününü bilmesek de "genel özel kültür" sayesinde kabataslak bir taramayla Hegel'in şu kitabında özgürlük tinin özüdür... diyerek bir yere varabilir miyiz? Çünkü kitap okuyucudan böyle bir yorumlama çabası istemiyor gibi; sorularla ilerlemiyor, bu yargılar bir temellendirme, irdelemeden sonra ortaya atılmıyor da kesinlemelerle ilerliyor; uslamlamasında tarihçilerin oldurduğu olgulardan, olaylardan söz etmiyor; sanki kişiyi dizgenin tümünü ya kabul ya red seçenekleri karşısında bırakıyor.

Yine de bu tür tümcelerin nasıl olup da kurulabildiğine ilişkin olarak tarihsel bir yaklaşım en uygunu gibi görünüyor. Özgürlüğün, insan onuru kavramlarının Aydınlanma'nın çocuğu olduğunu, 19. yüzyılda kitapta geçtiği anlamıyla ele alındığını öne sürebiliriz, ancak burada bu kavramlar tarihin itici gücü olan "idea"lar gibi sunuluyor. Burada tarihi tek bir ilkeye dayandıran bütüncü tarih anlayışlarının kaynağındaki Hegel'i anımsamak gerekir (Collingwood, 1990: 120-130). Hem de o zaman, yapılan bu işin çok önemli bir ilk girişim olduğunu, Avrupa dahil tarih diye bilen metinlerin pek yoksul olduğunu unutmadan, Hegel'den yola çıkan, onu eleştiren, ne onsuz ne onunla yapabilen B. Croce'nin –ki Sinanoğlu'nun düşüncesiyle söyleşime girdiği, kitapta en çok anılan düşünür odur– *La storia come pensiero...* kitabında 1938 yılında basıl-

mış sözlerini alıntılayalım. Bütüncü tarih felsefelerini eleştirirken bunun düpedüz olanaksız olduğunu öne süren Croce şöyle diyor (Dinçer, 1994a): " ... bilimde bütün olguları 'tek bir ilkeyle açıklama' eğiliminden, boş bir sözcüğün büyülü bir değnek gibi iş görmesine ve 'her şeyi açıklayarak' hiçbir şeyi açıklamamaya yol açan verimsiz bir metafiziği, verimli bir bilimin yerine koyma eğiliminden daha yıkıcı bir eğilim yoktur"; "ilerleme, özgürlük, iktisat, teknik, bilim, olgulara dıştan etkiyen etkenler olarak görüldükleri sürece birer mitostur. Tanrı ile Şeytan kadar, Mars ile Venüs kadar mitostur bunlar". Croce'den yola çıkıp onu eleştiren Collingwood (1990: 178) yukarıda anılan Alman düşünürlerinin yaklaşımlarına 19. yüzyıl ortasında pozitivizmle doğa bilimlerinden ödünç alınan 'tek bir neden, tek bir açıklama' anlayışının eklendiğini gösteriyor; bu yaklaşım Comte'da, Marx'da, neredeyse bütün 19. yüzyıl düşünürlerinde ortaktır. Bu anlayış sanki kendi başına varmışçasına olguları topluyor sonra bunları genel yasalı nedenselliklerle, ilksavlı tümdengelimsel açıklamalarla aydınlattığını öne sürüyor (Dinçer, 1993b). Pozitivistçe yaklaşımı kuramsal düşünceyi zayıflattığı, filolojiyi bir teknik durumuna getirdiği için (123) eleştiren Sinanoğlu, Batı uygarlıklar bütününü, dolayısıyla insanlığın tarihini bu tür tek bir ilkeyle, nedenle açıklıyor. Başka bir örnekte (140), Homeros destanlarının "varlık nedenleri" açıklandığı anda Yunan evreninin bütün manevi ahlâksal başarılarının açıklanabileceğini; nasıl olduğunu anmadan logografllığın, koro şiirinin, lirik şiirin, ilk düzyazı yazanların doğrudan Homeros'a bağlandığını söyleyerek klasik çağ Atinası'ndaki kültür çevresinin oluşmasının Homeros'la açıklanabileceğini öne sürüyor.

Nermi Uygur 1950'lerde 19. yüzyıl sonunda pozitivizme karşı savunulan yorumsama (hermenötik), görüngübilim yaklaşımlarını, onların tarihsel olayların tekliğine, açıklamadan ayrılamayacak anlama, yorumlama etkinliklerine odaklanmalarını, tarih felsefesi açısından enine boyuna ele alır (1984: 153-175).[32] Tarihin çizgisel olarak kavranışının en uzak kaynağı, zamanın sonu olan kurtuluşa, mahşere uzanan Hıristiyan kavrayışıdır. Yunanlılar, Romalılar zamanda, siyasal düzenlerde bir takım döngüler varsayarlar, uyanış çağı yazarları da... Collingwood bu gelenekten Vico'nun sarmal tarih anlayışıyla kopulduğunu belirtir, Herder de bu tür bir çizgisel kavrayışa bir tür ölçüştürülemezlik savıyla karşı çıkmıştı. Oysa pozitivizmin babası A. Comte da insanlıktan söz ederken Avrupa ülkelerini düşünüyordu, düz çizgi üzerinde ilerleme anlayışında ister istemez en "ilerlemiş" halkları tarihin eksenine yerleştiriyordu (Behar: 30). Tek

32 Türkçe'nin yazılı belleğinde aynı yıllarda N. Uygur'un hocası Erich Rothacker'in İÜ'de yaptığı konuşmanın çevirisi de bulunuyor. Burada Hegel'in tarihte tek evrensel dizge arayışı eleştirilir. Ayrıca aynı yıllarda Kâmiran Birand 1954 yılında yayımlanan kitabında Dilthey ile Rickert'in o zaman manevi ilimler denen insan bilimlerini temellendirme denemelerini irdeler. Uzunca bir aradan sonra yorumsama düşünüşüyle ve tarih felsefesiyle 1980'lerden sonra temel metinleri çevirerek, açımlayarak Doğan Özlem; son yıllarda da Kurtuluş Dinçer'in ilgilendiği söylenebilir, Gadamer ile Ricoer henüz ele alınmamış gibi görünüyor.

ilke ya ilk nedenlerle ya ereklerle kendini belli ederken her iki durumda da tarihe eskiden Tanrı'nın tuttuğu yere benzer aşkın bir öğe sokar; tarihin kendi içinde hem sonu –Hegel, Fukuyama– hem başı, hedefi, anlamı vardır. Basit, tutarlı, us için sapsaydam, kolayca anlaşılabilir ilerlemenin ya da evrimin uzattığı çizgi, boş, türdeş bir şeydir. Süredizinin ardışıklığı, mantıksal bir ardışıklık haline gelir Hegel'de. Sinanoğlu ussal tarih anlayışını iyice arılaştırmak için Vico'nun tanrısal hikmetini, kayrasını, Hegel'in "aklın hilesini" bulanık bir biçimde ussallaştırır (162-163); gerçi Collingwood'a bakılırsa Hegel'in bu kavramının çok başka bir işlevi vardır. Sinanoğlu Hegel'in "gerçek olan her şey ussaldır" sözünü aktarır ama Hegel'e söyleyemeyeceği bir şeyi dedirtir: "gerçek olmayan ussal olmayandır" (150). Sanırım buradan yola çıkılarak Batılı olmayan uygarlıkların hem yapıp etmek hem de bunların öykülenmesi anlamında tarihleri olmadığı öne sürülüyordür (örneğin 17); çünkü belli türden bir ussallıkları, sonunda da ussal bir tarihleri olmadığına göre tuhaf bir işlemle yok sayılarak, kitabın baştan aralarında çatışkı "antinomi" bulunduğunu öne sürdüğü Batılı-Batılı olmayan uygarlıklar ikiliği ortadan kaldırılmış olur (106). Bu ussallık düşüncesiyle tutarlı biçimde 20. yüzyılın ilk yarısında "ussal" görülmediği için olacak "sihirli bir değnek becerisi ile" nitelenen barbarlığın baş gösterişinden söz edilir (146); Avrupa böyle bir barbarlığa düşebiliyorsa bu doğaldır çünkü klasik evrenle ilişkiler kesilmiştir.[33] Aslında "Doğu-Batı" karşıtlığı Sinanoğlu'nun düşünce dünyasının temellerindendir:[34] Türkiye'yi bütün bir geçmişiyle tanıtmak için yazılmış olan, İngilizcesi-Fransızcası Unesco yayını olarak basılan kitabında, Lukianos'un Yunanlılara özgü yaşama sevincini umursamadığı, bunun bir etmeninin kuşkusuz Doğu dünyasından etkilenmişliği olduğu kesinlenir (1989: 46). İÖ 546'da Persler, Anadolu'ya Yakındoğu değer dizgesini yerleştirirler, bunlar kesintisiz iki bin beş yüz yıl yaşayacak, Anadolu da 1923'te özgürlüğüne kavuşacaktır (65); iki sayfa yer ayrılan Anadolu'daki Roma egemenliği de Doğu töresine kendini uydurur (67). Kitap bir tarih felsefesi değil ama 19. yüzyılın bu konudaki görüşlerine çok şey borçlu. "Doğu" konusunda yukarıda örneklerini gördüğümüz türden basmakalıp yargılara Herder'de, Hegel'de, Marx'da, E. Renan'da belki bütün bir 19. yüzyıl düşünüşünde rastlarız. Türkçe'de artık belli başlı ürünleri bulunan Fransız *Annales* okulunun 1930'lu yıllarda açtığı çığırla yapılan tarihçiliğin artık tarih felsefesi yapmadığı, kendi örnekçesinin yanlışlanabileceği örnekler aradığı, ağır akışlı toplumsal zamanda süreler ayırt etmeye, sınırlı bir dönemde bunalımları,

33 Vedat Günyol da aynı biçimde Nazi Almanyası'nı, Cezayir olaylarını hümanist ruha sırt çevirmekle açıklıyor (1966: 40-44). Oysa Almanya o zaman Avrupa'nın en iyi yetişmiş orta sınıfına sahiptir.

34 Burada Nermi Uygur'un Batı'yla ilgili hemen her konuya yaşantı doluluğuyla değindiği zengin denemesini anabiliriz (1990). Batı'nın belirlenimi olarak andığı "kişi, kişiye içten yapışık özgürlük, akıl, bu-dünya" gibi nitelemeleri, herşeyini baştan aşağı açıklama savı güden sözcükler olarak görmez (75-76).

döngüleri ortaya çıkartmaya çalıştığını anmadan geçmeyelim. Ancak Sinanoğlu'nun bu konuya Batılılaşmadaki Türkiye deneyimi dolayısıyla geldiği düşünülürse, kitabın yazıldığı yıllarda toplumbilimin, tarihyazarlığının Batı dışı çağcıllaşmayla ilgilenmediği, hatta bir ölçüde Batı'nın çağcıllaşmasıyla ilgili veriminin bile cılız olduğunu da belirtmek gerekir.

Kitabın bir başka kesiminde klasik dünya ile modern dünyanın ilişkileri, klasik evrenin Batı düşünce tarihindeki ana çizgileriyle serimlenir (118-125). İtalyan hümanizmi skolastik açıklamanın ötesinde "klasik eserlerin gerçek anlamını sezip bulmaya" yönelmiştir; "bu yazarlarla kurulan ilişki toplumu birdenbire yeni davranışlara itmiştir".[35] 12. yüzyıl uyanışı dikkate alınmayarak Avrupa'nın Ortaçağ uykusundan 14. yüzyıldan başlayarak uyandığı söylenir. 18. yüzyılda Vico üzerinden klasik dünya ile modern dünya arasındaki ilişkiler sorunu ortaya atılır. Sinanoğlu bu konudaki görüşleri dört öbekte toparlar; bunlar arasında Vico'nun ayrı bir yeri vardır, çünkü felsefenin *doğrusunu* filolojinin *kesinine* dayandırır. Burada Vico'nun insan bilimlerini toplu olarak ilk kez değerlendirmekte çığır açıcı rolünün iki kuşak sonra Almanlarca bulgulandığını hatırlamalı. Alman aydınlarının gözünde klasik evrenin kendine özgü bir yeri vardır ama bunu kuramsal düzeyde doğrulamak zahmetine katlanmamışlardır, Batı düşüncesinin "klasik evrene geleneksel bağlılığının nedenini açıklamak için gösterdikleri en büyük çaba budur" (121);[36] ne var ki bu değerlendirmelerde "düz bir çizgi üzerinde sürüp giden düzenli bir gelişme" bulamaz (125). Humboldt, Schlegel, Wolf, Boeckh'ün, Nietzsche'nin görüşlerini birer cümleyle aktarır; 19. yüzyıldan daha derin araştırmalar beklemez çünkü pozitivizm kuramsal düşünceyi zayıflatmış, filoloji bir tekniğe dönüşmüştür. Burada andığı Boeckh'ün, kültürsüz ulusların felsefe yapabileceği ama filoloji yapamayacağı, filolojinin eskiçağ evrenini tarihsel, felsefi yönden tanımak demek olduğu görüşleri (127) kendi kuramının da birer öğeciğidir (147), ancak birinci sav köklü yazılı uygarlıklar gözönüne alındığında geçersizdir. Avrupa düşüncesi bu iki dünya arasındaki ilişkiler konusunda nasıl yetersiz kaldıysa –bu ilişkiler sorunu Batı uygarlığının karşılaştığı en önemli sorun olarak nitelenir

35 Bu "gerçek" deyimi bize yazarın metin yorumlaması konusundaki tutumunu örnekler. Bir yapıtın yanlış yorumlaması olur ama gerçek, doğru bir anlamından, yorumundan söz edilebilir mi? J. Hankins *Plato in Renaissance Italy* (II cilt, 1990) adlı kusursuz kitabında İtalyan hümanistlerin Platon çevirilerinin nasıl bugün yetersiz, tuhaf, yanlış görünen ama eskiçağdan sonra ilk kez verimli olacak yorumlara yol açtığını atlamadan sergiliyor.

36 Burada birkaç kez başka bağlamlarda da geçen görüş yineleniyor: Alman toplumları neo-Latin evreni için geçerli olan geleneksel, tarihsel, dilsel bağlardan yoksundur, onun için bu iki dünya arasındaki ilişki yeni bir ilgiyle, heyecanla ele alınmıştır. 16. yüzyılda aşağı yukarı bütün Alman üniversitelerinde Yunanca öğretildiğine göre (*A Cyclopedia*: 167) tarihsel bir bağ var demektir. Ama asıl sorunun canalıcı noktasını Fransız devriminden önce Yunan imgesinin Fransa'da çok zayıf oluşunu, Fransızların kendilerini Romalılarla bir tutmasını, Almanların Fransız olan herşeyden tiksindiklerini anmalıyız (Elias, 2002). Ayrıca genel olarak hümanizm çağından sonraki Avrupa düşüncesinde Yunan-Roma imgesi üzerine tükenmez bir kaynak olan Hartog'un incelemelerini anabiliriz (2000).

(126)– filoloji kavramını da sağlam biçimde saptayamamıştır (126). Kitapta geçen diğer "kavram"lar gibi bu kavramı da gerçekliği belirleyen bir öz olarak düşünmek gerekir, örneğin klasik okulun Avrupa'daki işlevi açıklıkla saptanamadığı için "yararcı ya da modernist" akım karşısında bu okul yok olma tehlikesi geçirmektedir (82); Croce Platon'a dayalı felsefenin iyi, güzel, doğru gibi "idea"larına Marx'ı inceledikten sonra bir de yararlıyı ekleyesiymiş, burada ise bir dizi indirgemeyle Batı, filoloji, özgürlük, laiklik, evrim sözcükleri hepsi birbirinin yerini tutabilen deyim yerindeyse "idea"lara dönüştürülmektedir. 18. yüzyıldan 20. yüzyıl ortasına kimi İtalyan, Alman bilginlerin filoloji konusundaki tanımlama denemelerini aktarır. Burada filoloji kavramı dendiğinde bilimler sınıflamasındaki yeri, daha da ileri giderek bir tür "idea"sı sözkonusu olmalı; yoksa geniş kapsamlı olmasa bile filologlar kendi etkinlikleri üzerinde de durmuşlardır, üstelik klasik filoloji içerisinden daha geniş, genel yorumlama düzenekleri çıkmıştır. Kendi başına incelenmesi gereken bir tür filolojinin tarihi konusundaki görüşlerini bir paragrafta özetleyecek kadar seçicidir Sinanoğlu.[37] Ya da elindeki malzeme çok sınırlıdır, oysa Alman düşüncesi bundan çok daha zengindir (Mueller-Vollmer, 1990: 2-13). Filoloji bir kere karşılaştırmalı filolojiye yol açar 19. yüzyıl başında; öte yandan yorumsamayı dizgeleştirir; kitapta adı anılanların bir çoğu bu gelenektendir. Karşılaştırmalı filolojidense 20. yüzyıl başında dilbilim doğacak, bu dönemeçten sonra ortaya çıkan örnekçeler bütün bir insan bilimlerinde en verimli anlama, yorumlama girişimlerine temel olacaktır.

Son bölümün başında kurgulanan araba-insanlar söyleni hoş biçimde idealist tarih kavrayışında yeni bir şey bulunamayacağını örnekler, bunca karmaşık bir örgütlenmeden sonra insanların elde ettiği, eskiden yararlandıkları bir hızdır; oysa arkadan gelen örnekler bu söylenin uygarlık başarıları için geçerli olmadığını göstermez mi (158-159)? Ayrıca bölüm sonunda insanların düşünmeye başladıklarından beri kavram halinde saptayamasalar da tarih, felsefe, felsefe tarihi duygusuna sahip oldukları kesinlemesi de (188) bir tür idealist tarih kavrayışının aslında ister istemez tarih dışı yargılar vermek zorunda olduğunu göstermez mi? Batı eğitiminin temeli olduğu öne sürülen klasik filoloji,

37 Kitabın yazıldığı yıllarda doğru dürüst bir filoloji tarihi yoktur, örneğin Boeckh "Ansiklopedi"sinde konuya dokuz sayfa ayırır. Rudolf Pfeiffer'in bu konudaki temel kitapları henüz yayımlanmamıştır. Pfeiffer'in çok öznel, yetersiz olarak nitelediği 1921 yılından Wilamowitz'in tarihini bir yana koyarsak bundan bir yıl önce yayımlanmış olan Sandys'in azman kitabı yönetici bir düşünce olmasa da, geçici kalıcı aynı değerde ele alınsa da alanındaki tek başvuru yapıtıdır; Sinanoğlu'nun başvurmadığı Sandys, Alman geleneğinin ayırdında bile değildir, onlara İskandinav filologlarına ayırdığı yer kadar yer ayırır. Bu konuda yorumlama çevrenini genişleten A. Momigliano'r.un 1955'ten başlayarak yayımladığı ciltler, yakın zamanlarda da A. Grafton'un 15. yüzyıldan başlayarak filologları ele alan incelemeleri, 1970'lerde yayımlanmaya başlayan, 19. yüzyıldan bu yana Batı ülkelerinin genel düşünce ortamına hangi güncel kaygılarla Yunan-Roma evreninin girdiğini gösteren alımlama tarihleri deyim yerindeyse filolojinin kendi sınırları, sayıltıları üzerine düşünmesinin yeni bir şey olduğunu gösteriyor; bu yönseme insan bilimin başka alanlarında da aynı sıralarda ortaya çıkar.

tarihin ve felsefenin temelindeki bir belgesel ön inceleme evresinden ibaret olmayıp, kendi başına biçimlendirici bir gücü olduğundan hareketle, *tanımaların* temeline yerleştirilir (184). Beş basamaklı ruhun tarihsel biçimlenimi kuramına göre sırayla filolojik tanıma, tarihsel tanıma, felsefi tanıma, felsefe tarihince tanıma, felsefenin felsefesi ya da ideal değerlerin felsefesi bulunur. Üçüncü basamak felsefeyi ülküsel değerlerin incelenmesiyle denk tutar; felsefe tarihi ise ülküsel değerlerin doğuşlarını, gelişimlerini saptayarak yargıya varır. Burada yazılı bir yapıt sözkonusuysa onun ahlâksal, ülküsel değeri üzerine yargıda bulunulur, zaten baştan beri anlama, yorumlama, anlamlandırma kendi başına bir sorun olmamıştır, metinler saydamdır. Filoloji metin saptamasıyla bir tutulur, yorum konusundaysa son derece genel akıl-duygu ikiliğine dayanan Apolloncu, Dionüsosçu tutumlar ayırt edilir; bunların "modernist"liği karşısına 18. yüzyılda Winckelmann'ın klasik yontularda bulguladığı "dingin yücelik"ten (96-100) başka bir şey çıkartılmamıştır. Ele aldığımız bölümde filolojik çalışma sözcük düzeyinde tarihsel anlam çalışmasından ibarettir (181-182); filolojik incelemenin ereği yapıt değil birey, inceleme konusu "bir kişilik alanı içinde" değerlendirilen metnin bir sözcüğü, bir bölümüdür (180-181). Böylelikle filoloji dilbilgisel incelemenin öbür adı haline gelmektedir; yapıtla yorumlayan arasında, filolojiden türeyen 19. yüzyıl Alman yorumsama geleneğinin sorun ettiği tarihsel bir gedik, uzaklık sözkonusu değildir. Son basamak mutlak andır, bengi hakikate mutlak olarak yükselmektir, bu evrensel birliğe erişmedir ya da insan düşüncesinin varlığının bilincidir.

Burada ilk kez felsefesi olan bir felsefe tarihi yazan, bilincin tin katında kendi kendinin bilincine varmasını en üstün hakikat katına yerleştiren Hegel ile Boeckh'ün dört katlı yorumlama kalıbı (Mueller-Vollmer, 1990: 132-147) üstüste bindirilmiş gibidir. Oysa kitap doğrudan Hegel'in düşüncesiyle söyleşime girmez, kaynakçasında da bulunmaz, o halde ondan türeyen kolları düşünmek gerekir. Boeckh için temelinde yorumsama bulunan filoloji hem evrensel bir insan bilimi hem de eskiçağ kültürünü inceleyen bir bilimdir; Boeckh yapıtın dilbilgisel, tarihsel, tekliği bakımından, tür bakımından yorumlama kiplerini ayırt eder. Eğitim üzerine eklerde eğitimin amacını demin andığımız dörtlü tanıma biçiminde insancıl evreni tanıyıp düşünen benliğinin bilincine eriştirmek olarak koyar. Bir tek eğitim vardır ama bu, kişilere değişen ölçülerde verilmelidir, örneğin siyaset adamı, sanatçı, eğitimci, zanaatçıya oranla bu eğitimi tam olarak almak durumundadır. Bu noktada kitabın esin kaynaklarından birinin Platon'un *Politeia*'sı olduğunu belirleyebiliriz, tutamaklarımız arasında son bölümdeki araba söyleni de var. Platon da son bölümde Er söylenini söyler, gerçi söylenlerin işlevleri başka başkadır. Platon'un o söyleni uydurmak zorunda olduğunu, onun anlattığının başka türlü anlatılamayacağını, Sinanoğlu'nun ise kitap boyunca başka başka düzlemlerde değindiği özgürlük "idea"sını örneklemek üzere bu söyleni kaleme aldığını çıkarsayabiliriz. Platon'un kitabı idealar

kuramını yalnızca bir toplum tasarımına bağlamaz, bir eğitim ütopyası da vardır, idealar kuramına çalışmak otuz beşinden sonra başlar, ellisine kadar gider, o aşamaları geçebilenler felsefe yaparlar. Burada ise bir toplum tasarımı eksik. Onun yerini önerilen eğitim yoluyla bütünüyle Batılılaşmak alıyor, diye düşünebiliriz. Öte yandan Platon'un idealar kuramı kitabında merkezî bir yer tutar, oysa burada kitabın sonunda daha önce tarihsel yargılar kılığında zaten dile getirilmiş önermeler bu kez basamaklı bir biçime bürünür. Yalnız buradaki kılgın (pratik) sorun, yalnız Yunan-Roma değil bütün bir Batı uygarlığı klasiklerine dayalı eğitimin süresi, ruh kuramında çizilen girişimin süresidir. Düşünülmüş düşüncenin düşünen düşüncede yeniden yaşam süreceği önermesiyle birlikte (148) –bunun Batılı olmayan topluluklarda geçerli olmadığı savını bir yana bırakalım– ele alındığında bütün bir Batı evreninin evrim tarihini düşünce düzeyinde yeniden yaşamak (112, 116) –diyelim okuma inceleme izlencemize yalnızca Batı yapıtlarını aldık– bir tür bireyoluşu (fr.*ontogenèse*) bir tür soyoluşa (fr.*phylogenèse*) bağlamaktır. Oysa kişi düzeyinde geçerli olan bu önermenin öznesi toplumdur da aynı zamanda; bu işi bir toplumun yapabileceği (112) varsayımı ilk bakışta göze çarpmayan bir açmaz ortaya koymaz mı? Batılı olmayan bir ülkede kurulacak klasik lisenin öğretim izlencesinde şunlar bulunacaktır: Yunanca'dan başlamak; ana dil, iki klasik dil, bir yaşayan Batı dilinde temel dersler, öğrendiği yabancı dilin uygarlık tarihi dersi; felsefe, siyasal ve askerî tarih, sanat tarihi; ulusal dil ve edebiyat. Bilim tarihi, geometri ile matematik dersleri eksiktir, temel fen bilimleri de. Oysa Platon'da geometri ile matematik idea kuramına giden yolda önemli bir duraktır.[38] Kitabı bir uçtan bir uca kat eden bir başka izleğin sonuna gelmiş bulunuyoruz: aktardığımız daha önceki tartışmalarda ayrıksız yabancı yazarların metinlerinde karşımıza çıkmış olan bir eğitim tasarısı olarak hümanizm. Zaten terim ilk belirişinde, 19. yüzyıl başı Alman dünyasında da bir eğitim tasarısının adıdır (Zekiyan, 1982: 16). 19. yüzyılda kurulup yaygınlaşan klasik lise 20. yüzyıl başına dek Avrupa'da neredeyse tek ortaöğretim yoludur, iki dünya savaşı arasında ortaöğretimde tuttuğu yer, adım adım gerilemiştir. Kitap eğitim tasarımında 19. yüzyılın çizdiği sınır-

38 Yumni Sezen "Türk humanisti insanı Allah'a yöneltme ihtimalinden ürktüğü" için matematiğin izlenceye alınmadığını öne sürer; yazarın her sayfasını beş altı dipnotla donattığı kitabında din politikaları konusundaki hoşnutsuzluklarının sorumlusu humanist dediği kişilerdir, bu kişiler arasında M. E. Bozkurt, C. N. İleri, S. Engin de vardır (Sezen, 1997: 199). Bu son örnekten de anlaşıldığı gibi aslında anlamak, yorumlamaktan çok eksik tarih bilgisiyle belli bir savı kanıtlamaya çalışır. Modernliğin eleştirisi üzerine ünlü bir kitap kaynakçasında görünür ama kitabın sonuç kısmında Bosna olayıyla Batı'nın gerçek yüzünden, İslâmla hümanizmin ilgisi olmadığından dem vurur. Hasan Bülent Kahraman ise gizli Oryantalizm yaftası altına Mavi Anadoluculları, Sinanoğlu'nu koyar, bir sayfa ayırdığı Sinanoğlu'nu doğru dürüst aktaramamaktadır bile (2002). Basın ataşeliği, basın müşavirliği yapmış olan ve lobicilik üzerine de bir kitabı olan Nisa Bayramoğlu'nun kitapçığı (1997) tam bir düşünce perişanlığı sergiler, dilini bile değiştirmeden Demircioğlu'nun metnini (1947), Sinanoğlu'ndan şu parçayı, Avrupa uygarlığı üzerine falanca kitaptan bir bölümü arka arkaya getirerek bir kitapçık yayımlamıştır, acaba resmî yayın olan bu kitapçık resmî görevlilere "ellere" Türkiye'nin Batılı kimliğini tanıtmalarında tutamaklar sağlamak için mi yazılmıştır?

lar içerisinde kalır. 19. yüzyıla dek ortaöğretim konusu olmamış fen bilimlerinin azman birikimiyle insan bilimleri arasında bir söyleşimin nasıl olanaklı olabileceği konusu bir başka biçimde bugün de güncelliğini korumaktadır.

Sinanoğlu'nun kitabı üzerine bir açık oturum yapılmıştır (*Türk Dili*, 1962). Nusret Hızır yapılanın bir kültür metafiziği olduğunu belirtir, bir de Avrupa'nın oluşumunda payı olan Hıristiyanlığın payını 'hiç' olarak göstermesine değinir. Kültürle uygarlık arasındaki ayrımların atılmasını yerinde bulur; temele zihniyeti koyması ona kalırsa tartışmalıdır, bu salt üstyapı olarak görülebilir. H. Z. Ülken ise Batı hümanizmi gibi gelişmesini sürdürmemiş olsa da Çin, Hint gibi hümanizmlerin varlığını belirtir. Halil İnalcık, Suut Kemal Yetkin, Selahattin Batu gibi konuşmacıların sözleri kitabın belli başlı savlarına değinmediğinden, kuramsal nitelikli eleştirel soru ortaya atılmadığından bunları ayrıca anmıyoruz. Cevat Dursunoğlu'nun klasik liseyi desteklediğini belirtelim yalnızca, başka hiç kimse bu konuya değinmemiştir.

Kitap bir dizi indirgemeyle, kavramları birbiri içerisinde erite erite, bazen görünüşte diyalektik bir gidişle ilerler: örneğin Batılı uygarlıklar, insanlık, hümanizm eşitlemeleri ya da Latince, bir ölçüde Yunanca yazına dayalı eğitimle, filolojik eğitim, klasik filoloji eğitim eşitlemeleri. Türk toplumunu kastederek "Bu toplum... bugün Croce'nin Gentile'nin yeni idealizmini incelemek," "Marx'ın tarihsel materyalizmini eleştirmek, atomu parçalamak, temsilcilerini seçip meclise göndermek zorunluluğu " ile karşılaşıyor derken (107) aslında gizli öznenin "ben" olduğu sezilir. "İslam evreninde Arapça ve Farsçanın yeniden ortaöğretime sokulması sonucunda" Avrupa betimleme sanatlarının daha anlaşılamayacağını belirtirken (172) gözönünde bulundurulanın aslında Türkiye olduğu çok açıktır. Bu indirgeme, eritme işlemleri uslamlama kılığında belâgatla yapılmaktadır: "Türk devrimi gelmiş geçmiş devrimlerin en büyüğü, en radikali olma onurunu hümanist ruha borçludur, çünkü hümanist ölçütlerle değerlendirildiğinde bu sonuca varılıyordu" önermesi (8), Alman dininin hümanistleşme yolunda engel oluşturmamasına ilişkin sav (108) döngüsel sava, *petitio principii*ye birer örnektir. Ya da biçimsel olarak geçerli olsa da aynı terimin öncüllerde farklı içerik taşımasından ötürü, ayrıca birinci öncülün doğru olmayışından ötürü içerikçe geçersiz olan şu çıkarımı alalım: "Uyanış hareketi (rönesans) klasik düşünceden kaynaklanır; Atatürk devrimi Türk uyanış hareketidir, o halde Atatürk devrimi klasik düşünceden kaynaklanır" (*II. Simpozyum*: 5). "Bugünkü Türkiye Batılı olmayan toplumların toplumsal ve manevi varlıklarının insancıl değerlerin evrensel ölçütü ile yeniden değerlendirilmesi konusunda, somut bir örnek ve güvenilir bir önderdir" kesinlemesi (173) ülküsel bir insan bilimleri düzeyiyle güncel durumu birbirine karıştırmaktadır. Daha önce gözden geçirdiklerimizde karşımıza çıkan çeşitli ulusçuluk izlekleri burada yoktur ama bu kez eğitim ütopyası yoluyla "Türk ihtilali"nin "insanlığın fikir tarihinde yeni bir aşama başlatma" olanağı (11) bizi

ütopyaya taşınmış bir ulusçuluğa götürür; özünü kavrayamamış Batı'ya özünü göstermek, yetersiz filoloji tanımlarını aşıp filolojinin özünü ortaya koymak savlarıysa salt ulusçuluk aracılığıyla anlaşılamaz herhalde, *riforma Gentile*'yle yetişmiş biri kendini Batılı olarak görmemekte midir? Atatürk devriminin her türlü aşırılıktan sakındığını belirtip "baş savunucusu olduğu dil ve tarih kuramları bile, bilimsel sonuçlara varmayı erek edinmekten çok, Türklerde yeni bir ulusçuluk bilinci uyandırmak amacı ile ortaya atılmıştır" (67) demektedir. Ortaçağ, yenidendoğuş konusundaki yargıları da bu konudaki Türkçe bütünceyle süreklilik göstermektedir.[39] Aslında kitapta çok sık sözü edilen Alman neo-hümanizminden, zincirin diğer halkaları olarak tasarlanan daha önceki hümanizmlerdeki gibi ayırt edici özellikleri bakımından söz edilmez.

Kitapta kendi yakamızdan söz edilmeye değer şeyler pek azdır: Atatürk, tuhaf bir sonuca bağlanan bir kıssa (155-156), bizde Yunan dünyasına eğilenler – hepsi bu kadar! Bizden somut örnekler yok: bir tek divan edebiyatıyla ilgili, Abdülbaki Gölpınarlı'nın bile divan edebiyatına reddiye yazdığı 1940'ların tartışmalarının bir kalıntısı (55-56); "inşallah" sözcüğünün anlamca çözümlemesi ise gerçek bir çözümleme sayılamaz (57). Oysa her ne kadar özniteliği hiç benzemese de Yunan dünyasından ne çok koşut örnek, yüzeysel benzerlik sıralanır: Pindaros (3); Sofokles tragedyası ile atomun parçalanması arasındaki bağ (28), ki aslında bu benzetme bilincin saltık sayılan bir durumunun alegorisine dönüşür (186); Osmanlıca-Türkçe arasındaki bağ ile Petrarca'nın, Bocaccio'nun Latince-İtalyanca yapıtları arasındaki koşutluk (102), ya da Bocaccio'nun yaşadığına benzer bir bunalımı Türkiye'de her bireyin yaşaması gerekirliği (52-53); Mecelle ile vatandaşlık yasası arasındaki, Osmanlı'nın Meşrutiyeti ile cumhuriyetçi laik rejim arasındaki ayrımı düpedüz ilintisiz biçimde Platon'un *Phaidros* söyleşiminde Sokrates ile sofistler arasındaki ayrımla örneklemek üzere aktarılan Oreithyia söyleni (44-45); Avrupa ortaçağı örneksemesiyle Türkiye'de bir ortaçağ yorumuyla yetkesini süren olgulara aykırı bir Aristoteles (68).[40]

---

39 Sinanoğlu'na göre "ortaçağda Yunan ve Latin yazarlarının çoğu tanınıyordu, biliniyordu" (*II. Simpozyum*: 18) oysa 15. yüzyıla dek Avrupa Platon'un *Timaios*'unu biliyordu, iki tane de 12. yüzyılda yapılmış iki söyleşimini, Aristoteles ise 12. yüzyıl uyanışı öncesinde yalnızca iki yapıtıyla tanınıyordu (*Routledge*); komedya, destan, tragedya ... hiç mi hiç bilinmiyordu; klasik Latin yazarlarından bir tek Vergilius'un bir kaç yapıtıyla Cicero ile Seneca'nınkiler biliniyordu. Ekrem Akurgal ise Latince Yunanca bilen Farabî ile İbn-i Sina'nın "birinci rönesans"taki payından, "Avrupa uluslarının rönesansla Sümerlerden gelen ve Hellenlerde yeni boyutlar kazanan özgürlükçü ruh"u almalarından söz ettikten (*I. Simpozyum*: 84; 89) sonra kimsenin bu dile getirişleri kurcalamaması da aslında koca Avrupa ortaçağı konusundaki yaygın, yerleşik ilgisizliğin, bilgisizliğin birer belirtisidir.

40 Kitapta Yunan dünyasıyla ilgili zorlama yakıştırmalara da rastlanır: Homeros tıbbı nasıl deneysel bir bilim olarak görür ki? – o içkiyi herkes olağan olarak zaten içer (142); Platon'un mesleklerin neliklerine ilişkin uslamlamasını ansıtan ama verilen örneğin biraz aykırı olduğu denizci (177); Anaksagoras'da "kral us" deyimine rastlanmaz (140); üçüncü dipnotta verilen Herodotos göndermelerinin hiçbirinin konuyla ilintisi yoktur (32); Hıristiyanlık nasıl sözcüklerin etimolojik anlamını bozmamıştır? (134) – böyle bir şey zaten olanaklı mı?; Sokrates insan ya-

Kitapta anılan filozoflardan bir tek Descartes'e değinmedik, onun ünlü *cogito* savı eskiçağa borcunu ödemediği için eleştirilir (146); kendi dizgesinde kalkış noktası değil varış noktasıdır (186). Her ne kadar 19. yüzyılın bir başka etkisiyle felsefeyi ülküsel değerlerin soyutlanması olarak görse de, hatta bu etkinliği yazın yapıtlarının yorumlanmasını da içine alacak ölçüde genişletse de, bunların ülküsel birer değer olarak ortaya koyduklarının nasıl türetildiği üzerinde durmaz Sinanoğlu. Kitabın bu açmazı belki de ülküsel değerlerin incelenmesinin tarihsel bir incelemeyle, bir kültürün yorumuyla bağdaşamamasından ileri gelmektedir.[41] Türkçe'de ortaçağ felsefesi üzerine ilk kez Latince bilgisine dayalı bir doktora da yazmış olan Boğos Zekiyan'ın Yunanlılardan Augustinus'a kadar gelen hümanizm incelemesi büyük bir emek ürünü, kusursuz bir tarihsel incelemedir (1982). M. Foucault'un Aydınlanma'dan bu yana gelişen insan düşüncesi çözümlemelerinin derinliğini teslim etmekle birlikte, bir dönemin değişikliğini saltıklaştırmasını eleştirir, insanın, insan bilgisi önüne serilen ne en eski ne de en sabit sorun olduğu yollu savıyla hesaplaşır. Kalkış noktası yenidendoğuş çağı hümanizmidir, ne yazık ki yalnızca eskiçağla kendini sınırlamıştır, hümanizmi insanı kendi öz gerçeğiyle teması olarak konumlandırırken Augustinus'un ruhsal içebakış buluşuyla incelemesi son bulur. Ama burada konumuz bu inceleme değil.

Suat Sinanoğlu'nun kitabının kılavuz düşüncelerini yalnızca kitapta tuttukları yerle orantılı olarak ele aldık; yalnızca Türkiye'deki Batılılaşma deneyimi, devrim konuları üzerinde yeterince durmadık çünkü bu sanki diğer kesimlerle ilintisi gevşek, başlıbaşına ayrı bir bölüm oluşturuyordu. Dolayısıyla filolojinin tarihi, diğer bilgi dallarıyla bağıntısı, klasik çağın alımlanma, yorumlama tarihindeki önemli anlar, yazıya dayalı eğitim ülküsü gibi can alıcı önemdeki sorunlara kitapta taşıdığı ağırlık ölçüsünde çok sınırlı değinebildik, aynı biçimde kitabın sonlarındaki bir sayfalık ruhun tarihsel biçimlenimi kuramına da yalnızca 19. yüzyıl başı idealizmi ile filolojisine bağlanan yönleri bakımından değinebildik. Kitabın yazıldığı sıralardaki dünyayla bağıntısına gelince; dönemin Soğuk Savaş yılları olduğunu, "sosyalist evren"in Batı dünyasından sayılmadığını (18-20); her düzeyde bunalımlardan söz edildiğini, örneğin Batı'da "sanat ve fikir hareketlerinde tam bir çöküşün belirtilerinin her zamankinden daha açık" olduğunun belirtildiğini ama çelişkili biçimde aynı Batı'nın kimi toplumsal sorunlara çözüm getirdiğini (162); başka dile getiriş-

radılışı üzerine yargıda bulunmuş mudur (6)? Ya kaba usçuluk uğruna yanlış yorumlanmış Yunanca "harika" kavramı? Buna en az yer veren uygarlıklar en ileri uygarlıklardır denir (155); oysa Yunanca bu kavramı hayran olmayı, tansımayı, Aristoteles Metafizik'in en başında (982 b 11-20) kişileri felsefe yapmaya iten bir şey olarak nitelemez mi?

41 Değer felsefesine en çok katkıda bulunmuş olan Max Scheler ile M. Ş. Ipşiroğlu, T. Mengüşoğlu, B. Akarsu ve İ. Kuçuradi ilgilenmiştir. H. Z. Ülken, değerleri ülkü yargılarından türetme, onlarla temellendirme denemesinde en çok M. Scheler'e başvurur (1967: 196); bir tür felsefe tarihi olan kitabının önsözünde kısmî saydığı gelmiş geçmiş hümanizmlerdeki ayrımcılıklara karşı, tek bir kültüre değil dünya kültürlerine dayalı bir hümanizm önerir.

lerin yanısıra insan onuru kavramının anahtar kavramlardan biri olduğuna bakarak 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin yarattığı olumlu havayı, Avrupa Birliği'nin (163-164) öneminin üzerine düşünceleri de hesaba katmak gerekecektir.

KAYNAKÇA

I. Simpozyum Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür (1977), baskı. haz. S. Sinanoğlu, vd., Ankara.

II. Simpozyum Klasik Düşünce ve Türkiye 1977 (1981), baskı. haz. S. Sinanoğlu, vd., Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Ankara.

A Cyclopedia of Education, (1968) [1912], yay. haz. P. Monroe, III. Cilt.

Routledge Encyclopedia of Philosophy,CD-ROM, 1998.

Abadan, N. (1956) "Hümanist Eğitim Hakkında", *Yücel*, yeni dizi 7, 12-13.

Abadan, Y. (1959) "Hümanist Cereyan ve Hukuk", *Mukayeseli Hukuk Dergisi*, 3, 1959.

Abadan, Y. (1943a) *Ulus* gazetesi, 28.5.1943.

Abadan, Y. (1943b) *Ulus* gazetesi, 11.6.1943.

Abadan, Y. (1943c) *Ulus* gazetesi, 9.7.1943.

Adımlar (1943a) "Adımlar'ın Humanizma Anketi", 2, 3, 4.

Adımlar (1943b), Hümanizma Sayısı, 8.

Âdil, E. (1934) "Liselerde Yunanca ve Latince Öğretilmelidir", *Kaynak*, 13-14-15.

Ağaoğlu, A. (1972) [1927], *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Ankara.

Akkaya, Ş. (1947a) "Hümanizmin Çıkışı ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2, 199-222.

Akkaya, Ş. (1947b) "Hümanizmden Önce Almanya'da Dil ve Edebiyatın Genel Durumu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 3, 275-290.

Aksoy, B. "Cumhuriyet Döneminde Çeviri Anlayışları", *Çeviri Seçkisi I*, Dünya, İstanbul, 269-288. 2003.

Akurgal, E. (1945) "Hatay Bölgesinin Önemi" *Ankara Üniversitesi Haftası. Hatay 1943*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 75-80.

Alp,T. (1937) *Le Kemalisme*, Paris.

Alsan, N. (1952) "Yunan Hümanizması", *Küçük Dergi*, 2, 9-12.

Arıkan, Z. (1997) "H. A. Yücel ve Tarih Bilinci", *Tarih ve Toplum*, 166, 196-204.

Ataç, N. (1980) *Dergilerde*, TDK, Ankara.

Ataç, N. (1940) *Ulus* gazetesi 17.10.1940.

Ataç, N. (1938) "Humanisma", *İnsan*, 2, 81-83.

Batu, S. (1954) "Taklit Uygarlık", *Varlık*, 413, 3.

Batu, S. (1956) "Hümanizma ve Demokrasi", *Varlık*, 434, 3.

Baudouin, C. (1950) "Hümanizma Üzerine", *Yücel*, yeni dizi 1, 17.

Bayramoğlu, N. N. (1997) *Türkiye'nin Batılı Kimliği Türk Humanizmi ve Türkiye-Avrupa Birliği*, T.C. Başbakanlık Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü, Ankara.

Behar, B. E. (1992) *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu 1929-1937*, Afa, İstanbul.

Belge, B. A. (1938) *Ulus* 5-23.12.1938.

Belge, B. A. (1933) "Üniversitenin Manâsı" *Kadro*, 20, 24-28.

Berk, Ö. (2000) "Bir Türk Kimliği Yaratmada Tercüme Bürosu ve Kültür Politikaları: Çevirilerin Yerelleştirilmesi", *Toplum ve Bilim*, 85, 156-171.

Berkes, N. (1997) *Unutulan Yıllar*, yay. haz. R. Sezer, İletişim, İstanbul.

Birinci Maarif Şûrası: çalışma programı, konuşmalar, lâhikalar(1990) [1942], Kültür Bakanlığı, Ankara.

Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Raporlar, Teklifler, Müzakere Zabıtları (1939) Maarif Vekilliği, Ankara.

Bora, T. (1998) "Millî Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde 'Yunan Düşmanlığı' Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?" *Defter*, 32, 35-42.

Boran, B. (1940) "Sosyoloji Bakımından Humanisma", *Yücel*, 66, 267-271.

Bréhier, E. (1950) "Birer Değer Olarak İlim ve Humanizma", *Yücel* yeni dizi 6, 19-21.

Burckhardt, J. (1957) *İtalya'da Rönesans Kültürü*, 2 cilt, çev. B. S. Baykal, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.

Burian, O. (1952) "Medeniyet Ardındaki Ahlâk", *Yeni Ufuklar*, 7, 194-197.

Burian, O. (1952b) "Türk Klâsikleri ", *Yeni Ufuklar*, 1, 23-24.

Burian, O. (1940) "Humanisma ve Biz", *Yücel*, 62, 63, 64.

Cansever, H. F. (1942) "Ümanistlerin' Camiamızı Zehirleme Teşebbüsüne Karşı", *Türk Yurdu*, 8, 229-237.

Cemgil, A. (1943) "Hümanizma", *Yurt ve Dünya*, 25.

Collingwood, R.G., (1990) *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul.

Çambel, H. F. (1932) "Ege Medeniyetinin Menşeine Umumî Bakış" *1. Türk Tarih Kongresi*, Maarif Vekâleti, Ankara, 199-214.

Çetik, Ç. (1998) *Üniversitede Cadı Kazanı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Çıkar, M. (1997) *Hasan Âli Yücel ve Türk Kültür Reformu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Demircioğlu, H. (1947) "Türkiye'de Humanizma", *Ankara Üniversitesi Haftası.Gaziantep-Urfa 1945*, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Desfosses, P. (1938) "Humanisme Hakkında Birkaç Düşünce" *Varlık*, 120, 757-760.

Dinçer, K. (1993a) "Tarih Felsefesinde Yöntem Sorunları", *Tarih Çevresi*, 6, 6-10.

Dinçer, K. (1994a) "Tarih Felsefesi ile Tarih Metafiziği", *Tarih Çevresi*, 9, 10-15.

Dinçer, K. (1994b) "İnsan Doğasının Bilimi ya da Tarih Bilgisinin Olanağı: Locke ile Hume", *Tarih Çevresi*, 10, 17-27.

Dinçer, K. (1993b) "Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, İstanbul, 95-105.

Duru, K. N. (1949), *Ziya Gökalp*, Mili Eğitim Basımevi, İstanbul.

Duru, K. N. (1940) "Humanisma ve Klâsisma" *Yeni Kültür*, 49, 227-231.

Duru, K. N. (1939) "Edebiyatımız ve Hümanizma", *Varlık*, 156, 309-310.

Duru, K. N. (1934b) "Türk Edebiyatına Bir Bakış", *Ülkü*, 14, 116-123.

Duru, K. N. (1934a) "Humanizma", *Ülkü*, 13, 32-36.

Elias, N. (2002) *Uygarlık Süreci*, 1. cilt çev. E. Ateşman, İletişim, İstanbul.

Engin, S. (1939) *Kemalizm İnkilabının Prensipleri*, 3. cilt, İstanbul.

Erhat, A. (1977) "Klasik Kültürün Türkiye'ye Yararları", baskıya hazırlayan Suat Sinanoğlu vd., *I. Simpozyum Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, 111-118.

Ezine, C. (1940) "Türk Humanizmasının İzahı" *Hamle* 1, 1-3;3, 1-6, 7.

Fındıkoğlu, Z. F. (1945) *Ulus* gazetesi, 6.3.1945.

Fındıkoğlu, Z. F. (1943a) *Ulus* gazetesi 23.7.1943.

Fındıkoğlu, Z. F. (1943b) "Ümanizmin İki Mânası", *Millet*, 14, 2-3.

Foerster, N. (der.) (1930) *Humanism and America*, Farrar and Rinehart, New York.

Gökalp, Z. (1972) [1924] *Türkçülüğün Esasları*, hazırlayan M. Kaplan, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, İstanbul, 1972.

Gökberk, M. (1997) [1948] *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışı*, YKY, İstanbul.

Günyol, V. (1966) *Yeni Türkiye Ardında*, Çan Yayınları, İstanbul.

Halikarnas Balıkçısı (1971) *Anadolu'nun Sesi*, Yeditepe, İstanbul.

Halikarnas Balıkçısı (1955) *Anadolu Tanrıları*, Yeditepe, İstanbul.

Hartog, F. (2000) *Tarih, Başkalık, Zaman*, çev. M. E. Özcan, Dost, Ankara.

Has-Er, M. (1962) *Tanzimat Devrinde Latin ve Grek Antikitesi ile İlgili Neşriyat(1254-1300)*, yayımlanmamış lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, Tez nr. 523.

Hızır, N. (1987) *Geride Kalanlar*, Adam Yayınları, İstanbul.

Hızır, N. (1961) "Gelecek Olan Hümanizma", *Belleten*, 98, 312-315.

Işık, F. (2003) "Prof. Frank Kolp'un 'Homer Nasıl Ömer Olur' Yazısına Yanıtlar" *İdol, Arkeoloji ve Arkeologlar Derneği Dergisi*, 16, 2003, 9-15.

İleri, C. N. (2002) [1926] *Türk Devrimi [Türk İnkilâbı]* günümüz yazı diline çeviren Ö. Ozankaya, Kültür Bakanlığı, Ankara.

İpşiroğlu, M. Ş. (1943) *Rönesans Sanatı*, İstanbul.

Kahraman, H. B. (2002) " İçselleştirilmiş Açık ve Gizli Oryantalizm", *Doğu Batı*, 5, 153-177.

Kaplan M. vd. (derleyen) (1981) *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, cilt II, Kültür Bakanlığı, Ankara.

Kaplan, K. (1998) *Klâsikler Tartışması: Başlangıç dönemi*, AYK Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1940) *Hakikat* gazetesi, 15.10.1940.

Kitap-lık (2000) "Bir Edebiyat Lisesi Kurulması İçin Öneri", sayı 39.

Kocagöz, S. (1973) "Balıkçıdan Anılar", *Varlık*, 795, 3.

Koçak, C. (1997)"Öner-Yücel Davası", *Tarih ve Toplum*, 166, 214-222.

Kranz, B. (1999) *Das Antikenbild Der Modernen Türkei*, Würzburg.

Lacombe, O. (1943) "Hümanizma", *Millet*, 17, 133-137.

Michelet, J. (1998) [1944] *Rönesans*, Cumhuriyet Dünya Klasikleri: 16, İstanbul.

Millas, H. (2000) *Türk Romanı ve Öteki Ulusal Kimlikte Yunan İmajı*, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Mueller-Vollmer, K. (1990) *The Hermeneutics Reader*, Continuum, New York.

Muhip, F. (1935) "Neo-humanisme" *Yücel*, 2, 10-12.

Mumcu, U. (1990) *40'ların Cadı Kazanı*, Tekin, İstanbul.

Nayır, Y. N. (1946) "Batı Kültüründen Korkmalı mıyız?", *Varlık*, 302-303, 198-199.

Nayır, Y. N. (1940) "Hümanizma ve Millî Ruh", *Varlık*, 163, 473-475.

Oktay, A. (2002) "Hümanizm Tartışmaları", *Cogito*, 31, 229-248.

Oykut, Z. (1943) "Hümanizma", *Adımlar*, sayı 5.

Öktem, Ü. (1999) "Darül-Fünun'da 'Felsefe'", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 10, 159-174.

Özdenoğlu, Ş. (1947) "Hümanizmayı Yaratmak Meselesi", *Yücel*, 1947, 124, 413-416.

Özdenoğlu, Ş. (1945) "Hümanizmanın Gerçek Mânası", *Yücel*, 108, 40-45.

Özerdim, S. N. (1958) "Prof. Orhan Burian Bibliyografyası", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (16), 3-4, 83-95.

Özgü, M. (1941a) "Herder ve 'Humanizmayı Teşvik Mektupları' ", *Yücel*, 68-71, 79-81; 72, 104-107; 73, 28-29.

Özgü, M. (1941b) " Herder Beşer Karakteri Hakkında", *Yücel*, 75, 134-137.

Peker, R. (1984) [1935] *İnkılâp Dersleri*, İletişim, İstanbul.

Perry, M. (1996) *Arnold Toynbee and The Western Tradition*, New York.

Pınar, S. (1940) "Néo-Humanisme", *Yücel*, 63, 127-128.

Rasönyi, L. (1943), "Hümanizma ve Macaristan ", *Millet*, 13, 3-7.

Reiser, O. (1998) [1933] *Humanism and New World Ideals*, UMI, Ann Arbor.

Ruben, W. (1943) "Humanizma ve İndoloji", *Harman*, 1, 4-5.

Rifat, M. (2003) *Çeviri Seçkisi I*, Dünya, İstanbul.

Safa, P. (1988) [1938] *Türk İnkılâbına Bakışlar*, AYK Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.

Safa, P. (1942) "Humanizma ve Antigone", *Çınaraltı*, 46, 1942.

Sarp, H. S. (1939) "İçtimaî Ümanizma", *İnsan*, 6, 470-473.

Sezen, Y. (1997) *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığı Kitapları, İstanbul.

Sinanoğlu, S. (1989) *Aspects of Turkey*, Ankara.

Sinanoğlu, S. (1980) *Türk Humanizmi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Sinanoğlu, S. (1960) *L'Humanisme à Venir*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara.

Sinanoğlu, S. (1958) "Giovanni Bocaccio", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1-2, 19-40.

Sinanoğlu, S. (1952) "Kültür Davamız", *İnkilâp Gençliği*, 1, 13, 31.

Sirer, R. Ş. (1942) "Klasik Kültürü Tanımanın ve Dillerini Öğrenmenin Faydaları" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1, 35-47.

Tekin, N. T. (2002) "Hasan Âli Yücel Döneminde Antik Çağ Edebi Eserlerine İlişkin Çeviri Faaliyetleri", *Arkeoloji ve Sanat*, 108, 27-32.

Toker, Ş. (1982) "Edebiyatımızda Nev-Yunânîlik Akımı", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1, 135-163.

Toynbee, A. (1975) *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, Bateş Yayınları, İstanbul.

Tökin, F. H. (1953) *Büyük Uyanış*, Mavi Yayınları, Ankara.

Tökin, F. H. (1951) *Osmanlı Türklerinde Fikir Hareketleri*, Ankara.

Tökin, F. H. (1950a) "Yunan Kültürünün Kaynağı Anadolu'dur", *Yücel*, yeni dizi 3, 36-37.

Tökin, F. H. (1950b) "Bizde Humanizma", *Yücel*, yeni dizi 6, 43-44.

Tökin, F. H. (1950c) "Ahmet Mithat ve Klâsik Kültür", *Yücel*, yeni dizi 8, 23.

Türk Dili (1962) "Atatürk Devrimi ve Türk Hümanizması", 124, 126.

Türkkan, C. (1981) "Orta Öğretimde Klasik Eğitim", *Klasik Düşünce ve Türkiye*, yay. haz. S. Sinanoğlu, vd., Ankara Üniversitesi Rektörlüğü, Ankara.

Ursinus, M. (1989) "Klassisches Altertum und Europaisches Mittelalter im Urteil spatosmanischer Geschichtsschreiber", *Zeitschrift für Türkeistudien*, 2 (1), 69-77.

Uygur, N. (1990) *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul.

Uygur, N. (1984) *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Ülken, H. Z. (1967) *Humanisme des Cultures, Contribution à La Recherche d7un Humanisme İntégral*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Ülken, H. Z. (1939) "Tanzimat ve Humanizma", *İnsan*, 9, 689-694.

Ülken, H. Z. (1938a) "Tanzimata Karşı", *İnsan*, 1, 7-13.

Ülken, H. Z. (1938b) "Yunan Mucizesi", *İnsan*, 3, 188-187.

Ünaydın, R. E. (2000) [1918] *Diyorlar ki*, yay. hazır. Ş. Kutlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ünaydın, R. E. (1950) *Sur la Civilisation de la Grèce Antique*, Atina.

Vandel, A. (1956) "Bilim Humanizması", *Yeni Ufuklar*, 28, 285-288.

Yücel dergisi (1940a) "Ortak Yazımız", 61, 6-7.

Yücel, H. A. (1989)[1957] *Edebiyat Tarihimizden*, 251-299.

Zekiyan, B. (1982) *Humanizm Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İnkılâp ve Aka, İstanbul.

Ziègler, H. (1950) "Hümanist Kimdir?", *Yücel* yeni dizi 1, 2-4.

Felsefede amatörlük ve profesyonellik üzerine kısa bir söyleşi: Diyalog mümkün müdür?

Şükrü Argın - Erkut Sezgin***

Belki asıl şu temel sorudan başlamalıydık: Felsefede diyalog mümkün müdür? Felsefe, özellikle de klasik ve modern Batı felsefesi bireyin, daha doğrusu bir birey olarak filozofun hükümranlığı altındadır. Bireylerarası gerçek bir *söyleşi* sürecinden çok, belirli bir öznenin söylemi olarak inşa edilen bir felsefedir bu. Filozofların birbirlerini hiçbir zaman dikkate almadıklarını söylemek istemiyorum elbette. Felsefede filozoflar arasında en azından teorik düzeyde *kurgusal* bir 'söyleşi' hemen her zaman var olmuştur. Felsefenin bir tarihi olduğundan söz etmemizi mümkün kılan şey de, filozofları şu ya da bu şekilde birbirine bağlayan bu kurgusal 'söyleşi'dir zaten. Ancak bu, felsefede *gerçek* söyleşinin nadiren ortaya çıkmış olduğu gerçeğini de pek değiştirmez. Filozoflar, 'diyalog'u görüşlerini formüle etmenin bir yöntemi ya da daha doğrusu biçemi olarak görüp kullandıkları zamanlarda bile, hatta özellikle tam da bu zamanlarda aslında çıkışsız bir *monolog* içine hapsolmuş görünürler. Filozofun değil, aslında felsefenin; daha doğrusu, o filozofun devralmış olduğu o felsefe yapma tarzı ve geleneğinin 'günah'ıdır bu. Bilginin değil, bilgeliğin peşine düşülecektir, bir kere; 'hakikat' aranacak, ama *tek başına* çıkılacaktır yola ve sonuna kadar da tek başına yürünecektir. Ötekiler ve onların sesleri, ona sadece bir hayalet ve hayal olarak yoldaşlık edebilecektir ancak. Budur o felsefenin o filozofa biçtiği yazgı – bazen bir kader, bazen bir talih, bazen de hem kader hem talih! Monoloğa hapsettiği için bir 'kader'; monoloğu –kurgusal da olsa– bir diyaloğa ya da bir diyalog imkânına açtığı için de peşine düşmeye değer olan bir 'talih'.

Ülkemizde ise, durum bundan elbette çok daha karmaşık. Zira, Türkiye'de felsefe, daha doğrusu Batı'dan ithal edilmiş olan felsefe, kendi yetişme koşulla-

(*) Yazar.

(**) İTÜ ve İstanbul Kültür Üniversitesi'nde ders veriyor.

rının tam aksine, cemaatler halinde örgütlenmiştir. Rus Matruşka Bebekleri gibi iç içe geçmiş cemaatlerdir bunlar ve birinin kabuğunu kaldırdığınızda, birazcık daha küçük, ancak bir öncekinin tıpkısı olan bir başka cemaatle karşı karşıya kalırsınız. Her hamleniz sizi bireyle değil, başka bir cemaatle karşı karşıya bırakır. Nihayetinde elinize geçen, olsa olsa 'tek kişilik' bir cemaattir ve kesinlikle bir tezat değildir bu. Zira 'tek kişilik' cemaat, 'cemaat' denilen fenomenin 'idea'sıdır. Batı felsefesini icra eden filozofun, kurgusal bir diyalog içindeyken bile mecburen gerçek bir monolog içine hapsolduğundan söz etmiştim; bu felsefe yapma tarzının icrasını bu topraklarda gerçekleştirme işini üstlenmiş olan felsefeci ise, gerçek bir diyalog bir yana, kurgusal bir monolog imkânına bile sahip değildir henüz. Tek başına konuştuğunda bile, kendisine –şu ya da bu şekilde– dikte edilen şeyleri konuşur. Üzerine konuştuğu filozofların üzerinde bıraktığı etkiden bile henüz kurtulamıştır ve felsefenin o ıssız ve aynı zamanda kalabalık, o herkesin olan ve aynı zamanda hiçkimsenin olmayan topraklarına girebilmek, yani ayaklarını kendi topraklarına basabilmek için bile bir hayli yol tüketmesi gerekecektir.

Felsefede diyaloğun, üstelik bu işi bir de bizim şartlarımızda gerçekleştirmenin güçlüğünü göz önüne alarak, Erkut Sezgin ile felsefede amatörlük-profesyonellik meselesi üzerine bir söyleşi yapmayı göze aldık. Elbette bunun *gerçek* bir 'söyleşi' olduğunu iddia edemeyiz. Bir kere, kelimenin gerçek anlamında *sanal* bir 'söyleşi'dir bu. İnternet denilen kanal üzerinden *gerçekleştirilmiş* bir 'söyleşi'... Üstelik, konuşanların gerçekten biz olduğumuzu da garanti edemeyiz elbette. Fakat, en azından gerçekleştirilmiş bir 'söyleşi'dir bu ve diyaloğun imkânlarına olduğu kadar, sınırlarına da işaret eder.

Şükrü Argın

* * *

ES: Felsefi düşünmenin anlamı, insan hayatıyla, hayatın değerleriyle bağlantısından hareketle, felsefe çalışmalarının ve eğitiminin içinde yaşadığımız kültüre katkısı üzerine konuşacaktık. Felsefede profesyonellik amatörlük ayrım ve değerlendirmelerine de yukarıdaki kavramları ve bağlantıları açmaya yönelik olarak yaklaşabiliriz sanırım.

Profesyonellik uzmanlığa vurgu yapan bir kavram, amatörlüğün ise –pozitif anlamında– yapılan işe bağlılığın önemli bir niteliği olan 'yüreğe' vurgu yaptığını göz önüne alarak yaklaşabiliriz. Buradan hemen yüreğin işin içine katılmadığı bir uzmanlığın, en azından felsefi düşünmede neden geçerli olamayacağını biraz açmak yararlı olur sanırım. Çünkü yüreğin işin içine katılmasının açılması, sonuçta insanın kendisini hayata, onun değerlerine açması veya açamaması anlamlarının açılımıyla birleşiyor. Söz konusu anlamın açılmasının felsefenin en temelli sorunsalı olan 'özgürleşme'nin anlamının açılımı için önemli bir yol oluşturduğunu düşünüyorum. Böylece insanın yaptığı işe yüreğini koy-

masının anlamı, yüreğin, onun başka bir betimlemesi olan 'duyarlığın' özgürleşme sorunsalıyla birleşiyor.

Felsefi düşünmenin, bu noktada, özgürlüğü yüreğin sesiyle aklın sesi arasında seçime indirgeyen düşünmenin ötesine hareket halinde bir duyarlık olduğuna dikkat etmek yardımcı olabilir. Hayatın yaşandığı yerde, eylemin koşullarında iyi, kötü, eğri, doğru seçenekleri daima kaypak bir zemin üzerinde belirsizlikler, olasılıklarla iç içedir. Yüreğin sesi burada, insanın hayatın değerlerinden yana mı, yoksa ego merkezli eğilimlerin, motivasyonların güdülediği bir akılla mı hareket ettiğini insana hatırlatan vicdani bir ses, bir farkındalık olarak da anlaşılabilir. Duyarlık özgürlüğü, bu sesi, burada söz konusu farkındalığı bastıran psikodinamiklerin anlaşılmasına, dilde ve kültürdeki psikolojik yapılanma süreçlerinin 'insan zihnini', 'duyarlığını' da nasıl yapılandırdığının farkındalığının kazanılmasına bağlı görünüyor. Bugün moda olan 'yapısökümcü' veya kavramsal yapıların çözümlenmesine odaklanan yaklaşımların felsefi derinliğinin ve öneminin anlaşılması da bu durumla bağlantılı. Yani felsefi sorgulamanın insan duyarlığını, düşünme alışkanlıklarının dilde işleyişi ve yapılanmaları üzerine bir farkına varış düzeyine ulaştırması söz konusu. Böylece insan duyarlığının böyle bir sorgulama içinden, bu yapıların yönlendirmesinden, koşullandırmalarından kendisini çözündürmesi; bu yapılar çerçevesinden farkına varılamayan alanların görüş/duyarlık perspektifi içine girmesi; insan duyarlığının yeni açılımlar kazanması söz konusu. Yani psikanalitik çözümlemeye benzer bir şekilde, insanın düşünmesini önyargı misali yönlendiren; dilden, kültürden, gelenekten edinilmiş alışkanlıkların farkına varma tarzında yol alan bir düşünme etkinliğinden; gerçekliğe, düşünen özneye, nesnel gerçekliğe dair felsefi varsayımların çözümlenmesinden söz ediyorum.

Bu çözümleyici yaklaşımın insan açısından olanakları, insana açtığı yeni görüş ufku bu çözümleyici sorgulama ile iç içe geçiyor. Bu nedenle felsefi sorgulamanın dil dolayımına bağlı; bu dolayımdan bağımsız açıklanması söz konusu olmayan bir görüş ufkunun paylaşılması için, felsefi bir sorgulamayı da paylaşmak gerekiyor. Sözgelimi, felsefi bir dil dolayımından bağımsız, kestirmeden, "konuşanın özne değil, dil olduğunu" söylemek ya da Derrida'nın "hiçbir zaman algılama ve algılayan bir özne olmadığı..." sözüne vurgu yapmak, öne çıkartmak felsefi bir görüşü belirtmek yerine yanlış anlamaları davet etmeye, kafa karıştırıcı olmaya açıktır. Ne ki felsefi görüşler adına bu tür vurgulama ve göndermeleri kullanan söylem hayli yaygındır. Bu ikincinin, hâkim söylem biçimi olarak felsefi sorgulamanın önüne geçmesi, felsefi düşünmenin dil dolayımının bu tarz söylemle karıştırılması ayrı bir sorun. İyi bir felsefe eğitiminin bu ayrılığın sınırlarını netleştirmekten geçtiği söylenebilir. Bu ayrılık çizgisinin netleştirilmesi de, felsefe eğitiminin felsefi sorgulamayla iç içe yürümesine; sorgulamayı yola koyan iç devinime, yani yüreğe ya da duyarlığa burada ne kadar yer açıldığına bağlı.

Bu devinimin dip dalgaları, 'merak', 'hakikat aşkı'... derinden gelmek zorunda; yüzeyi dalgalandıran, zamanın moda, geçer akçe rüzgârlarının harekete geçirdiği devinimler yeterli değil. Gerçekten dip dalgasının derinliğini duyuran bir dilin, sanatın mı, felsefenin mi, bilgeliğin ya da hikmetin dili mi olduğuna dair ayrımlar önemini yitirir. Bu nedenle, bir felsefecinin hayatıyla, okuduğu incelediği kitapların karışımı araştırma potasından damıtma borularını içinden kendi haznesine akan yeni bir kimyasal gibi, kendi dil dolayımının kıvrımlarından kimliği olmayan bir hakikatin kimyasına damlar.

ŞA: Profesyonelliği, kişinin ifa ettiği işteki uzmanlığıyla, yani o işin gerektirdiği yetilerin söz konusu kişide nicel olarak vücut bulma düzeyiyle; amatörlüğü de, kişinin söz konusu işle kurmuş olduğu ilişkinin nitel durumuyla ilişkilendirerek, felsefede 'amatörlük' ile 'profesyonellik' meselesine yaklaşmak mümkün. Ancak bu yola girmeden önce, 'amatörlük-profesyonellik' meselesine tarihsel açıdan bakıp 'profesyonellik'in, dolayısıyla da anlamını büyük ölçüde onun yarattığı çağrışımlara borçlu olan 'amatörlük'ün modernitede kazanmış olduğu özel anlama dikkat çekmek sanırım yararlı olacak. Söylemek istediğim şu: Bir kişinin eli ya da kafasıyla yaptığı işe yüreğini koyup koymaması, bana büyük ölçüde tarih-üstü bir mesele olarak görünüyor. Şüphesiz bu da önemli bir meseledir. İleride buna geri dönebiliriz. Ancak şu an, problemi biraz daha net olarak ortaya koyabilmek için, profesyonellik ve amatörlük meselesine tarihsel açıdan bakmamızın ve profesyonelliğin özellikle modernite koşullarında kazanmış olduğu özel anlam ve önem üzerinden ilerlememizin daha faydalı olacağını düşünüyorum.

Basitleştirmenin yol açacağı riskleri göze alarak sanırım şunu söyleyebiliriz: Modernite, iç içe geçmiş iki süreçle, insan faaliyetlerinin yaygın bir biçimde *meslekileştirilmesi* ve doğal olarak da bu türden faaliyetlerin ürünlerinin yoğun bir biçimde *metalaştırılması* süreçleriyle birlikte gider. 'Meslekileştirme' modernite koşullarında 'uzmanlaşma' denilen süreçle iç içe geçmiştir; ancak, ondan çok daha boyutlu bir süreçtir. Bu süreç, önceleri meslek olarak görülmeyen birçok faaliyetin meslek statüsüne çıkarılmasını içerdiği gibi, var olan meslekler yapısını da ciddi dönüşümlere zorlar. Daha da önemlisi, insanın mesleğiyle kurmuş olduğu ilişkilerin yapısını dönüşüme uğratır. Bana öyle geliyor ki, şu an bu dönüşümüm tek bir veçhesine, mesleğin insan hayatı içindeki merkezî konumunu aşındırmasına dikkat çekmek yeterli olacak.

Modern-öncesi dönemlerde meslek ile karakter arasında doğrudan bir ilişki vardı, diyebiliriz. O zamanlar, ifa edilen meslek, karakterin ya da daha modern bir deyişle kimliğin asli bir ifadesi olarak görülürdü. Modernite işte bu durumu kökten bir biçimde değiştirdi. Mesleği bir 'rol ifası'na; artık kimliğin asli bir öğesi olmayan, roller arasında bir rol haline çevirdi. Başka bir deyişle, mesleğin insan hayatı içinde işgal ettiği yeri hem nicel hem de nitel açıdan dönüşüme uğrattı.

Kimlik ile meslek arasındaki bağın kopmuş olması, kişiler ya da bireyler açısından bir özgürleşme imkânı olarak görülebilir. Çoğu kez de böyle görülmüştür. Ancak tam da bu noktada dikkatli olmamız gerektiğini düşünüyorum. Çünkü birazcık dikkat sarf edildiğinde, bu durumun özgürlük değil, olsa olsa bir *özgürlük imkânı* sunduğu rahatlıkla görülebilir. Fiilî hale geldiğinde kendi 'sıfatı'na ihanet edebilecek olan bir imkân... Fiilen içinde olduğumuz hal, ne yazık ki böyle bir ihtimalin kuvvetine işaret ediyor. Gerçekten de, mesleğin insan kimliğinin kurucu öğelerinden biri olmaktan çıkması, tuhaf bir biçimde, insanın mesleğe, çoğu durumda da mesleklere bağımlı, hatta mahkum hale gelmesine yol açmış ya da –daha tedbirli bir deyişle– açabilir görünüyor. Zira modernitede özgürleşen kişiler ya da bireyler değil, deyim yerindeyse bizatihi 'meslekler' olmuştur, diyebiliriz sanıyorum. Bugün 'meslek' dediğimiz şey, kişiliğimizin ya da karakterimizin ayrılmaz bir parçası değildir artık; tam tersine biz, 'meslek' denilen 'özerk' faaliyet alanının vazgeçilebilir bir parçası haline gelmiş durumdayız.

Bu durum, tüm meslekler için, daha doğrusu bunları icra eden tüm kişiler için ciddi sorunlar doğurur. Ancak bazı meslekler için son derece 'özel' bazı sorunlara da yol açar. Özellikle de, Marx'ın *Komünist Manifesto*'da sözünü ettiği, başında gizemli bir 'hale' taşıyan mesleklerde... Piyasanın çarklarına kapılmış bir zanaatkârın hali sadece 'trajik'tir; ancak, aynı hale düşmüş bir entelektüelin durumu 'trajik' olduğu kadar 'komik'tir de. 'Trajik'tir; çünkü, o da tıpkı diğerleri gibi düşmüştür. 'Komik'tir; çünkü, düşen o değilmiş gibi davranır. Piyasanın tam göbeğindedir; ancak, piyasa üzerine konuşmak için söz alır. Hamurunu sistem yoğurmaktadır; ancak o, sistemin yorumunu yapmayı kendisine iş edinmiştir. Her şey birbirine karışmıştır artık. Her şeyin içi dışına çıkmıştır. Kısacası tam bir 'profesyonel'dir artık o. 'Amatörlük'le ilişkisini bile son derece profesyonelce kuran bir 'meslek erbabı'...

Edward Said'in 'profesyonellik' tanımını, işte tam da bu noktada devreye sokabiliriz, sanıyorum. Said, *Entelektüel* başlıklı kitabında şunları yazmıştı: "...profesyonelizmle kastettiğim şey, bir entelektüel olarak yaptığınız işi geçim kaygısıyla, sabah saat dokuz ila akşam saat beş arasında (bir gözünüzü saatten ayırmadan, öbür gözünüz devamlı profesyonel davranış standartlarına uygun davranıp davranmadığınız[ı denetler bir vaziyette]) yaptığınız bir şey diye düşünmenizdir – denizi bulandırmamanız, pazarlanabilir ve öncelikle de 'prezentabl' olmak uğruna kendinizi 'aman bir tatsızlık çıkmasın da' diye düşünen, apolitik ve 'nesnel' biri haline getirmenizdir." Said, 'amatörizm' dediği ütopyayı işte bu gerçeğin karşısına çıkarır: "Nedir amatörizm? Kâr ya da ödül beklentisiyle değil, tabloyu daha geniş çizmeye, belirli çizgiler ve engeller arasında bağlantılar kurmaya duyulan aşk ve dinmek bilmez merakla; bir uzmanlık alanına kapatılmayı reddederek, belli bir meslekten olmanın insana getirdiği her türlü kısıtlamaya rağmen düşüncelere ve değerlere özen göstererek hareket etme is-

teği", "yani kârla ve bencil, dar uzmanlaşmayla değil, özenle ve sevgiyle beslenen bir etkinlik."

Bir 'meslek' haline indirgenmeye direnebilecek bir meslek düşünebilir miyiz? Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz meslekileştirme sürecine ayak direten, ayak diretebilecek olan meslekler gerçekten hâlâ var mıdır? Gerçekten de, kendilerini icra edenlere rağmen, yani 'doğaları' gereği bu sürece direnen meslekler var mıdır?

Gözü kapalı bir şekilde, böyle bir meslek olduğunu iddia etmiyorum ama, 'felsefe' denilen etkinlik alanı üzerinde birazcık duraklayıp düşünmeyi öneriyorum. Böyle bir dikkati hakeden *tek* değil, ama en azından *bir* etkinlik alanı olarak... Zira felsefenin profesyonelliğe, yani bir mesleğe, daha doğrusu modern anlamda bir mesleğe, yani insan hayatının bütününe değil de bir –hem de asli olmayan bir– kısmına tekabül eden muvakkat bir 'sosyal işlev'in ifasına indirgenmeye direnen inatçı bir yanının olduğunu düşünüyorum. En azından şimdilik böyle bir inata tutunmak istiyorum.

Belki küçük bir anekdot derdimi biraz daha açık hale getirmeye yarar. Öğrencilik yıllarımda, henüz üniversitelerde 'şirketleşme' eğiliminin, daha doğrusu şirketlerin 'üniversiteleşme', üniversitelerin de 'şirketleşme' arzu ve niyetinin iyice belirginleşmediği, sadece ilk 'ışıkları'nın görünmeye başladığı günlerde, psikoloji bölümünden bir öğretim üyesinin aynı üniversitenin bünyesinde yer alan felsefe bölümünden bir öğretim üyesine yönelik –o an bana sadece hoş bir şaka gibi görünen– ince bir 'takılma'sına şahit olmuştum. Söz konusu öğretim üyesi, üniversitelerdeki *evrensel* ticarileşme eğilimine işaret ederek, kendi bölümlerinin bu gidişe her halükârda ayak uydurabileceğini, ancak felsefe bölümünün –doğası gereği– bu sürecin bir 'safra'sı haline geleceğini ve dolayısıyla da, ister istemez giderek 'saf dışı' kalacağını söylüyordu. Felsefe bölümündeki öğretim üyesi, bu şakaya o an hiç düşünmediğim ve beklemediğim bir başka şakayla karşılık verdi ve felsefe açısından durumun, hiç de onun düşündüğü kadar karanlık olmadığını; felsefe bölümlerinin en azından retorik derslerine ağırlık vererek bile modern piyasa koşullarında ayakta kalmayı, hatta kendisini bu koşulların olmazsa olmaz bir faili olarak sunmayı başarabileceğini söyledi.

Daha sonraki yıllarda, bu ironik tepkinin, gerçek bir reflekse dönüşmeye başladığını, yani tıpkı diğer meslekler gibi felsefenin de kendisini şu ya da bu şekilde 'güncellemeye' başladığını görmediğimi söyleyemem. Ancak hâlâ, *gerçek* felsefenin modernite hallerine bu türden 'gerçek' reflekslerle değil, –artık her nasılsa– ironik tepkilerle yanıt vereceğini, en azından verebileceğini, vermesi gerektiğini düşünüyorum. En azından umut ediyorum, umut etmek istiyorum. Siz ne dersiniz?

ES: Herakleitos'un ünlü bir sözü var: "Karakteri kaderidir.." diye, bizi karakterimiz üzerinde düşünmeye çağırdığını sandığım. Böylece karakter üzerinde düşünmekle, bu kavramları alışıldık anlamlarından hareketle kullanarak düşünmenin yolları farklı kader yollarına akıyor olabilir. "Tarih" ve "tarih-üstü" kavramları da böyle; çünkü hiçbir kavram, dolayısıyla, kavramlarla ifade edilen hiçbir mesele tarih-üstü değildir. Ancak bizim meseleleri nasıl ele aldığımız, onlara bakışımız kendi tarihsel koşulları (eğitimden, gelenekten, kültürden vb. edinilmiş yorumlama alışkanlıkları) nedeniyle bir taraftan kendi kaderini oluşturan biyografik/tarihsel bir açılım oluşturur. Geçmişin anı doldurması ve geleceği belirlemesi gibi. Bu nedenle özgürleşme meselesi tarih-üstü değildir ama, insanın kendi tarihsel yaşamı içinde etkin bir duyarlıkla yer almasının tek olanağıdır.

Modernlik öncesi insanın karakteriyle mesleği arasındaki bağın, modernlik döneminde değişime uğraması, insan duyarlığının tarihsel toplumsal koşullarıyla bağlantısına işaret eden bir gözlem. Fakat burada önemli soru şu görünüyor: İnsanı piyasa değerlerine bağımlı; piyasa değerleriyle hayatın değerlerini birbirinden ayırdemeyen bir oyunun kader kurbanı haline getiren nedir? Felsefi sorgulama oyunun kuralları üzerinde düşünmeye başlayan insanın, kökeni tarihsel olan kuralların kendisine nasıl bir oyun oynadığını fark etmeye başladığını; bu fark edişin oyuncunun oyundaki davranışında değişiklik yarattığını gösteriyor. Sözgelimi, fark etmeden önceki görüş ufkunun yerinde, yeni devam yollarını içinde taşıyan daha geniş açılı bir görüş alanı açılabiliyor; oyuncunun kendi özgürlüğünün, sorumluluğunun biricikliğini yaşamış olmasının tamamlanmış deneyiminden doğan bir yaşama sevincinin, yaşama duyulan bir şükranın yaşanması olanak kazanıyor. (Şükran duygusundan bağımsız 'sevgi' sözünü anlamlandırmak olası mıdır!) Bu açılımın insanın hayatında olanak kazanması ile 'yaşamın değerleri' soyut sözü birbiriyle bağlantılı; ikincisini anlamlandırmak ancak birincisi insan hayatında olanak kazandığında olası. Tersi durumda, yaşamın yaşanmamışlığından, tamamlanmamışlığının hayata hınç olarak geri dönme biçimlerine (Nietzsche); kılık değiştirmiş, bireyselden toplumsala, çok çeşitli semptomatik biçimlerine işaret edilebilir. Özgürlük sorunu böylece insanın kendi kendini tanıması; kendisine köle-efendi oyununun rollerinden başka bir seçenek tanımaz görünen bir oyunda, farklı devam yollarını açma etkinliğiyle birleşiyor. Sorduğun soruya yanıt olarak böyle düşünüyorum.

Senin bana verdiğin karşılıkta, "felsefenin kendisini güncelleme" şeklinde özetlediğin bir gözleminden söz etmişsin. "Güncelleme" sözünde sanki zamanın piyasa koşullarına verilen bir karşılık anlamı var. Bu gerçek bir gözlemse, üzerinde açıkça konuşulması gerekir. Bu gerekirliğin etik gerekçesi yukarda söylediklerimden kolayca çıkıyor sanırım. Gözlemini dile getirirsen ben de üzerinde konuşabilirim.

ŞA: 'Tarih-üstü' de dahil olmak üzere hiçbir kavramın, dolayısıyla kavramsal olarak ifade edilen hiçbir meselenin tarih-üstü olamayacağı konusunda sizinle tamamen hemfikirim. 'Özgürleşme'nin tarih-içi bir mesele olduğu ve tarihi aşan değil açan bir olanak, yani tarihin mümkün kıldığı, ancak aynı zamanda tarihi de mümkün kılan bir süreç olduğu konusunda da hemfikirim. Söylemek istediğim sadece şuydu: Felsefede 'profesyonellik-amatörlük' meselesine, işine yüreğini koyup koymama; başka bir deyişle, felsefi faaliyeti bir araç değil de bir amaç olarak görüp görmeme açısından bakmak, tüm felsefe tarihine genişletilebilecek bir perspektif sunar. Böylece biz, örneğin Sokrates ile Platon'un, Kant ile Hegel'in bu anlamda bir 'profesyonel' mi yoksa bir 'amatör' mü olduğu konusunda bile görüş ileri sürebiliriz. Ancak bana öyle geliyor ki, bu bizi herhangi bir yere götürmez; tam tersine, korkarım nereye gideceğimizi bilemeyeceğimiz bir cangılda yolumuzu yitirmemize yol açar. 'Profesyonellik' meselesini tarihselleştirmek istememin sebebi bu.

Şöyle düşünüyorum: 'Profesyonellik' dediğimiz şey modern bir terim; en azından modernlikle yakından ilişkili bir terim. Bu anlamda, ben 'profesyonelliği' modern toplumun kurumları tarafından onaylanmış 'diplomalı uzmanlık' olarak anlıyorum ve bu 'diplomalı uzmanlık' hali ile felsefe denilen faaliyet alanı arasında içsel bir gerilim olduğunu düşünüyorum. Bugün hiç kimse diplomasız, 'amatör' bir doktorun masasına gönül rahatlığıyla uzanmaz, uzanamaz. Diplomalı, 'profesyonel' bir doktorun masasına gönül rahatlığıyla uzanabileceğimizi söylemek istemiyorum; ancak –takdir edersiniz ki– bu, bir önceki cümlenin hakikatini iptal eden bir durum değildir. Bu anlamda, günümüzde hemen hemen tüm meslek alanlarında profesyonelliğinin 'yükselen', amatörlüğün de 'düşen' bir değer olduğunu söylemek mümkündür, sanıyorum. Ancak ilginçtir, felsefede, hatta entelektüel faaliyetin birçok alanında bunun tersi bir durum söz konusudur. Burada profesyonellik düzeyi yükseldikçe sanki amatörlüğe atfedilen değer de yükselmekte. Felsefede amatörlüğün bazen tıptaki amatörlükten çok daha tehlikeli, hatta çok daha 'ölümcül' olduğunu, olabileceğini kabul etmeye hazırım; ancak, felsefede amatörlüğe bizzat profesyonellerce bile hâlâ belirli bir değer verildiği de açık bir gerçek. Ya da şöyle söyleyelim, felsefede profesyonelliğin değerini açıkça öne çıkaran, böylece amatörlüğün yolunu kesmeye çalışan belirgin bir tavır henüz ortaya çıkmış değil. Basitleştiriyorum ama, henüz –Allahtan!– diplomasız bir 'felsefeci'yi meslekten, yani felsefe yapmaktan men etme yetkisine haiz bir 'meslek odası' yok. Böyle bir şeyi içten içe arzulamakta olan bazı profesyonel felsefeciler olabilir elbette; ancak –yine Allahtan!– henüz bunu açıkça ilan eden birilerine pek rastlanmıyor ve felsefede en azından şimdilik hoşgörü kibre baskın çıkan tutum olmayı sürdürüyor. Bu böyle sürüp gider mi? Açıkçası şüpheliyim. Zira 'meslekileştirme' dediğim süreç her şeyi önüne katıp sürükleyen dev bir dalga gibi üzerimize üzerimize geliyor.

Bu devasa sürecin aşağı yukarı şu şekilde işlediğini, iş gördüğünü düşünüyorum: Önce faaliyet alanınız metalaştırılıyor, dolayısıyla faaliyetiniz profesyonelleşiyor ve siz de 'doğal olarak' ait olduğunuz 'mesleki cemaat'le birlikte bu alan üzerindeki tasarruf 'hakkı'nızı korumaya istekli ya da en azından eğilimli hale geliyorsunuz. Örnek olarak psikiyatr ve psikologları alabiliriz. İnsanın psişik sağlığı giderek kâr getiren bir av sahası haline geldikçe, onlar da hem birer profesyonel olarak birbirleriyle hem de bu sahaya dadanmış olan 'amatör' ruh sağaltıcılarla giderek sertleşen bir mücadeleye girmek durumunda kalmadılar mı? Daha önce de söylemiş olduğum gibi, felsefede henüz böyle bir durum açıkça gözlenmiyor. Ancak bunun belirli emareleri görülmüyor da değil. 'Felsefenin kendisini güncellemesi'yle kastettiğim şey işte tam da bu türden emarelerle ilgili. Profesyonel felsefecilerin belirli bir ücret karşılığında katıldığı 'atölye' çalışmaları, meslekten olmayan insanlara verilen ücretli felsefe seminerleri, özellikle Batılı gelişmiş ülkelerde hızla yayılan 'entelektüel rehabilitasyon' partileri ve benzeri faaliyetler, kapitalizmin 'tefekkür' alanlarını da hızla ve yoğun bir biçimde metalaştırmaya başlamış olduğunun göstergesi olarak alınabilir ve buralar kâr getiren verimli alanlar haline geldikçe, diplomalı felsefecilerin 'mesleki bilinçleri' uyanıp –gayet doğal olarak– diplomasızları buralardan uzak tutma 'haklarını' dile getirmeye başlamaları gibi bir durum söz konusu olabilir, diye düşünüyorum, daha doğrusu korkuyorum. Şimdilik kötü bir 'şaka' gibi; ancak, hayatımızın kocaman bir 'şaka'ya dönüşmeye başladığı bu günlerde, buna da hazırlıklı olmamızda yarar yok mu?

Şaka bir yana, asıl tartışmak istediğim şey şu: Felsefenin modern anlamda profesyonelliğe yönelik 'doğal' direncinin, ısrarla 'amatör' kalma tutkusunun, sabah 8 akşam 5 mesaisi içinde icra edilen öylesine bir faaliyet olmaya katlanamayışının, hayatın bütününe yayılma arzusunun altında ne gibi saikler vardır ve bunlar modern koşullara ne ölçüde ayak diretebilirler?

ES: Bu sorunun yanıtının, ilk bölümde, felsefi sorgulamayı devindiren dip dalgasının "hakikat aşkı" gibi betimlemeye çalıştığım bir ilgiden mi, yoksa zamanın yükselen değerlerinin devindirdiği arzulardan mı kaynaklandığı ayrımı içinden açıkça görülmesini isterdim. "Merak", "ilgi" vb. adlandırmalarımızın işaret ettiği çok farklı motivasyonlar var; ruhsal hayatımızın derinliğinin açılımlarıyla ancak anlam nüanslarını fark edebileceğimiz bir farkındalık duyarlığı söz konusu. İnsanın ruhsal anlamda 'büyümesi', 'yol alması' sözlerinin anlamını da yorumlamakla bağlantılı bir duyarlık. Ne ki, bu yetkinliğe doğru ilerleyiş insanın ne biyolojik ne de sosyal/kültürel tarihiyle örtüşen bir tarih oluşturuyor. İnsanın biyografik hayatının açılımında, ilişkilerinin tarzında, modalitesinde kendini gösteriyor; yaşam biçimine damgasını vuruyor. 'Hakikat meraki', bu nedenle insanın kendi kendisini hayatında, ilişkilerinde izleyen, sorgulayan bir dikkat uyanıklığını da sürdüren, bu dikkati 'uykuya daldığı' inanış

modalitelerinde de yakalayan bir sorgucu. Hakiki felsefe sorgulamalarında, bu uyanık dikkatin bizi de derinden kımıldattığını fark ederiz. Söz gelimi, Bergson'un, Heidegger'in, Wittgenstein'ın düşünmesinin açılımı olan metinler, o düşünmenin iç deviniminin bükülüşleri (artikülasyonları), düşünme alışkanlıklarının yapısını kımıldatmaya yönelik benzetmeler, örneklemeler, tasvirler karşımıza çıkarır. Bu kımıldanış, düşüncelerimizin akıntısını ya da durgun suyunu derinden veya yüzeyden dalgalandırır. Bu dalgalar, sorularımız ve yanıtlarımız, yorumlarımız, hayatla kurduğumuz ilişkilere yansır. Gerçekten bir dikkat uyanışına neden olmuşsa, bu uyanış alışageldiğimiz hayat resmini okuyuşumuza da etkilerde bulunur. Söz gelimi, varlıkların Aristo mantığının özdeşlik anlayışını doğrulayan bir varlığı olduğu görüşüne inanmayı güçlendiren psikolojik koşullanmaya uyanmak gibi.

Felsefe sorgulamaları, ruhsal hayatımızın akışkan veya durgun sularına etki yaptığı için insanın ruhsal hayatında çeşitli tepkiler, çalkantılar uyandıran bir düşünme tarzıdır. Bu nedenle, felsefe eğitiminin gözetmesi gereken psikolojik yapılar söz konusu. Psikanalizle karşılaştırılabilir; giderek psikanalitik terapinin 'hasta'yı normalize etmekle sınırlı yaklaşımlarından farklı olarak, insanın ruhsal hayatını tam doluluğa açabilmesinin gerçek yaşamdaki karşılığı olan 'yaşama sevinci' ve hayata duyulan şükranın yaşanabilmesinin olanaklarını içinde taşıdığına işaret edilebilir. Tabii ki bu, hakiki anlamda, yaşam biçimi haline gelmiş felsefi düşünme ve araştırmaların içinde taşıdığı bir olanak. Yaşam biçimi haline gelmemiş, insanın ruhsal duyarlığının araştırmayla etkileşime girmediği, ondan insanın ruhsal hayatına modal açılımların doğmadığı düşünmelere hakiki anlamında felsefe denemez. 'Profesyonel felsefe', felsefe insanın hayatında, ilişkilerinde kendini göstermediği zaman; insan 'hayatın değerleri'ne kendi hakikat duyarlığıyla temasın arayışına uzak düştüğünde; felsefe geçim, prestij alanıyla karıştırıldığı, üstelik insan buradaki yanlışlığın farkına varmayacak kadar duyarsızlaştığı zaman, ortaya çıkan bir karıştırmaya işaret edebilir. Bu karıştırmaya akademizmin içinde, klik dayanışması ve kutuplaşmaları içindeki hasmane veya rekabetçi tutumlar; kariyer hırsı ve kaygılarının ruhsal yükünün insan ilişkilerine, donukluk, bastırılmış nefret duygularıyla karışık taşındığı ilişkiler olarak işaret edilebilir. Felsefi düşünmenin en temel değerleri olan adalet ve dostluk duygularının yaşayabilmesi, kişinin ruhsal duyarlığının bu değerlere kendini açabilmesine bağlı; felsefe eğitimi de bu duyarlığın gelişimini sağlayabilmeye...

Felsefe, konvansiyonel yaşama biçimlerinin dayattığı 'değerler' karşısında, hayatın değerlerinin açığa çıkması için yapılan bir kazı çalışmasına benzetilebilir; değerin bizzat kazıdan doğduğunu anlamamızın yolu olan bir kazı çalışması; kazı çalışmasının kendi kendisini keşfetme sürecinde ortaya çıkan değişimin içinde yatan bir anlamın berraklaşmasının devindirdiği bir kazı çalışması, kazdığı anın içine akan. Şunu belirtmeye çalışıyorum; kazı çalışması hayatımı-

zın bütün anlarına yayılır, onu devindiren dalga dipten geliyorsa, akıntısı kendi biçimlerini oluşturur, doğanın milyonlarca yıllık oluşumlarının sergilediği birbiri içine akan taşlaşmış dokularını dokuyan zamanın hareketinin dokuduğu biçimler gibi. Bu zamana temas eden kazının kendi kendine temasın heyecanından, hayretinden doğan bir paylaşma arzusunun felsefi düşünmeyi yeniden ve yeniden hep yola koyan, aynı heyecan, hayret, hakikat aşkıyla umutla umutsuzluğun ötesine taşıdığını; bilinmeyen bir ülkede at koşturan René Magritte'in *Kayıp Jokey'i* misali şiir dolu bir koşuya benzediğini söylemek isterdim.

Ne ki felsefi düşünmedeki bu şiiri okumak için, onun dilinin bükülüşlerini (artikülasyonlarını) devindiren iç devinimin dip dalgalarına duyarlığımızın kapılarını açmak gerekiyor. Bu konuda ansiklopedik, veya gazeteci üslubu içinde felsefi düşünceleri tanıma ve tanıtmaya yönelik ilgileri besleyen yazının, kapıların açılmasına ne ölçüde katkıda bulunduğu sorusuna hem olumlu yönde, hem de olumsuz yönde cevap vermek olasıdır. Sorun'un apriori yanıtı yok. A posteriori örnekler olumlu ve olumsuzu diyalektik olasılıklarıyla birlikte düşünmeyi gerektiriyor.

ŞA: "Olumlu ve olumsuzu diyalektik olasılıklarıyla birlikte düşünme" önerinizi, sanırım felsefede 'profesyonellik-amatörlük' meselesine de uygulamak gerekir. Zaten daha başlangıçta, felsefi sorunları "felsefi bir dil dolayımından bağımsız" bir şekilde ele almanın içerdiği risklere dikkat çekmiştiniz. Yukarıda da, "ansiklopedik" bir malumat aktarımcılığının veya "gazeteci üslubu"yla dile getirilen 'felsefi' düşüncelerin taşıdığı risklere dikkat çektiniz. Bana öyle geliyor ki, bütün bunlar aslında 'profesyonellik'le değil 'amatörlük'le birlikte ortaya çıkan riskler. Yani 'amatörlük' dediğimiz hal de pek pür-i pak bir hal değil. Tıpkı profesyonellik gibi, 'iyi' ve 'kötü' hallerini, olasılıklarını kendi içinde taşıyor. Hatta –belki aşırı bir genelleme olarak görülecek ama– ben ülkemizde felsefe açısından asıl sorunun, profesyonellik düzeyinin düşüklüğü ya da en azından bu bakımdan henüz istenen düzeyin tutturulamamış olmasıdır, diye düşünüyorum. Ülkemizde felsefenin hâlâ büyük ölçüde 'amatör' kaldığını söylemek mümkündür sanıyorum. Elbette insanın mesleğiyle kurmuş olduğu tinsel bağ anlamında değil, söz konusu mesleğin icrası sonucunda ortaya konan maddi ürünün 'kalite'si anlamında bir olumsuz amatörlüğü kastediyorum. Metin Altıok'un, bana son derece yerinde görünen bir nitelemesini kullanırsak, bugün Türkiye'de Batı felsefesinin şu ya da bu ekolünün veya filozofunun bir nevi 'acenta'sı gibi çalışan insanlar çoğunlukta; ancak, felsefenin –üstelik tam da ithal edilen tarzda felsefenin– olmazsa olmaz koşulu olan yazan ve söyleyenin *şahsi* damgasını taşıyan felsefi düşünce üretebilen felsefeciler ne yazık ki hâlâ bir elin beş parmağını aratacak kadar azınlıkta.

Dolayısıyla bizde, profesyonel felsefe ile amatör felsefe arasında başka kültürlerde gözlenen türden verimli bir diyalog ortaya çıkamıyor. Ansiklopedik

malumat aktarımı dışında, kayda değer bir felsefi metin üretiminden söz etmek son derece güç. Herhangi bir fikri *sorgulamayan*; sadece aktaran –hatta çoğu durumda da, anlaşılmaz bir biçimde aktaran– metinler çoğunlukta. Kısacası, söz konusu manzara bize şunu gösteriyor ki, bugün Türkiye'de felsefede profesyonelliğin sistematikliğine, hatta –hadi korkmadan söyleyelim– disiplinine şiddetle ihtiyaç var. Öncelikle bunu başarmaya; hiç olmazsa, bu 'başarısızlığın' sebepleri üzerine düşünmeye, hatta ilk planda bunu dert edinen bir felsefi sorgulamaya ihtiyacımız var. Sanırım şu konuda hemfikiriz: Felsefede ihtiyaç duyulan 'amatörlük', 'profesyonelliğe' hiç uğramamış, onunla hiç uğraşmamış; 'rakibiyle' –en azından didişmek için bile olsa– dirsek teması kurmamış olan 'küskün' bir amatörlük olamaz. Böyle bir amatörlükten felsefe adına bir yarar ummak saflık olur. İhtiyaç duyduğumuz şey, profesyonelliğin gerisinde kalan ya da berisinde duran değil, tam tersine ötesine geçen bir amatörlüktür. Dolayısıyla, asıl ihtiyaç duyduğumuz şey, profesyonellik ile amatörlük arasında verimli, karşılıklı olarak üretici bir diyalogdur, diyebiliriz sanıyorum. Ya da daha açık bir şekilde, sizin yakın dostlarınız olduğunu bildiğim iki insanı örnek vererek şöyle söyleyebilirim: Bizim Arda Denkel gibi 'amatör' ruhlu profesyoneller ile Vehbi Hacıkadiroğlu gibi 'profesyonel' ruhlu amatörlere ihtiyacımız var. Ne dersiniz?

ES: Dile getirdiğin olumsuzlukların kökeninde zaten felsefi çözümlemeleri talep eden insani sorunlarımız var. Sadece bize özgü olumsuzluklar değil işaret ettiğin olumsuzluklar; sadece kültürel renkleri, ağırlıkları farklı. Fakat sorunun kökeninde konvansiyonel insanın bilincinin değişmesinin; böylece değer ufkunun değişmesinin olanakları olan bir düşünme devinimini içinde taşıyan özel bir düşünme tarzının paylaşılması veya paylaşılamaması ile ilgili bir mesele olduğunu düşünüyorum. Bu anlamda felsefi düşünmenin evrensel bir hakikat sezgisine berraklık kazandıracak bükülüşleri (sorular, yanıtlar, karşılaştırmalar, onların çarpışmasından insan anlayışının daha önce farkında olmadığı aksiyomatik ön kabullerinin, varsayımlarının farkına varması bçiminde ortaya çıkan diyalektik açılımlar) içinde taşıdığını söylemeye çalışmış; bazı örneklerine işaret etmiştim. İyi felsefe eğitimi ve felsefi yazın kendini bu bükülüşlerin diyalektiğini içinde taşıyan düşünmenin diyaloğundan soyutlayamaz ve bu diyalektik sürecin açılımına katkı oluşturan bir sorgulamanın bükülüşleri, kıvrımları, eklemlenişleri içinden bir dolayım oluşturur. Yani felsefi düşünme ister sözlü, ister yazılı, fakat her halükârda insanın yaşama biçimine yazılan yazınsal bir süreç oluşturur. Felsefe eğitimini, insanı yaratıcı bir sürece katmanın eğitiminden soyutlayamayız. Soyutlarsak, o zaman felsefe ortadan kalkar, bir meslek eğitimine, konvansiyonel insan eğitimine dönüşür. Ne ki, bunu ancak yüreği bu sezgiye açık; konvansiyonel insanın ötesine ilerlemeye arzulu; bu arzusu hakikat aşkının dip dalgasıyla kımıldanan insanlar anlamaya açıktır.

"Acenta durumuna düşmek", işin en kötüsü olabilir ve ben bu durumun gerçek göstergesi olarak gösterilebilecek bir örnek bilmiyorum gerçekten. Ama söylemi, yazdıkları hakikat sezgisini kendi felsefi dolayımı içinden berraklaştırmış felsefi diyalektiğin damarıyla buluştuğuna işaret etmeyen; bir kısım felsefi görüşleri üreten mantık yürütme modalitelerinin, düşünme tarzlarının içindeki varsayımlara, ön kabullere kilitlenmiş, *takılı kalmış*, örnekler çoktur elbette. Ve bu örnekler ister istemez 'akademizm' dediğimiz oyunun köle-efendi döngüsünü üretir. Bu da sorunun bireyi de aşan boyutları olduğuna; bireyin sorumluluğu kadar, onun olanaklarını, kapasitelerini de dikkate almayı gerektiriyor. Bu nedenle, sorunun a priori bilgisine sahip olmadığımızdan hareketle, yargılamak yerine, duruma yaratıcı düşünmeye duyarlığımızda yer açmanın olanakları açısından yaklaşmak önemli görünüyor. Ne de olsa, Sokrates haklıdır, kimse *bilerek* ruhu kendi hakikatinden koparan, onu hayatta kötürümleştiren, köleyle efendinin özgürlük dışı hayatının değer ufkunu seçmez.

Felsefi görüşler üzerine ansiklopedik malumat yukarda açmaya çalıştığım yaratıcı düşünmenin konvansiyonel inanışlar, düşünme alışkanlıkları yüzünden bastırılmış, uykuya gönderilmiş ataletinde bir kımıldanma yaratabilirse bir katkı oluşturabilir yazarına ve okuruna bağlı olarak; ya da kendi ataletini güçlendirir yine aynı nedenlerle. Yani yine durumu a priori yargılamanın, onun a posteriori açılımının olasılıklarını dışlamak, böylece yaşamın kendiliğindenliğinin yaratıcılığını gözden kaçırmak anlamına geleceğini hesaba katmak gerekiyor. Ne de olsa, kendi sözümüze de a priori değer biçecek durumda değiliz. Bütün yapabileceğimiz ona kendi hakikat değerini kazandıracak düşünme bükülüşlerini, dolayımını, sorgulamanın aksiyomatik inanışlarını, sorgulanmamış fakat düşünme modalesi biçiminde yapılanmış ön kabullerini yapısöküme uğratan derinlikte düşünmeye düşünmemizde bir yer açabilmekle ilgili; onu devindiren hakikat aşkını paylaşacak bir uyanıklığa düşünmemizi uyandırmakla, onu hayatımıza katmakla...

ŞA: Sokrates, kendisinin Atinalılar için bir 'at sineği' olduğunu söylemişti. Yani uykuya dalmış, alışkanlıklarına kapılmış olan toplumu tedirgin eden, kendine gelmeye kışkırtan eleştirel bir işlev yüklemişti kendisine, daha doğrusu felsefeye. Şimdi şunu söyleyebilir miyiz: Haklıdır Sokrates, felsefe bir 'at sineği'dir; ancak, öncelikle kendi üzerine konmak zorunda olan, Atinalılar ya da toplumdan önce kendi kendisini tedirgin etmek, öncelikle kendini kendisine gelmeye kışkırtmak durumunda olan bir 'at sineği'... 'Merak böceği' de diyebilirdik elbette. Öncelikle kendisini merak eden, bakışlarını öncelikle kendisi üzerine çeviren bir 'merak böceği'... Öyleyse, 'amatörlük' ve 'profesyonellik' dediğimiz şeye de bu açıdan bakıp ilkinin aslında öncelikle 'kendine yönelmiş' bir dikkat; ikincisinin ise, ilgi alanı her ne ise ona yönelmiş bir dikkat olduğunu söyleyebiliriz, sanıyorum. İlki kendi bakışlarının altında kalmış olmanın te-

dirginliğiyle kıvranır; ikincisi ise, sadece bakıyor olmanın kibriyle övünür. Felsefeye yakışan –bana öyle geliyor ki– övünmekten çok kıvranmaktır. Özellikle de, modernite koşullarında... Her türlü insani faaliyeti bir mesleğe indirgeyip kendi dar alanına kapatan ve dolayısıyla kendisine mahkum hale getiren bu modern koşullarda... Aristoteles, her türlü yaratıcılığın melankolik bir ruh halinin ürünü olduğunu söylemişti bir zamanlar; şimdi, 'tuzu kuru' olmanın alışkanlık haline geldiği bir çağda, 'melankolik' ruh hali, hüzün ve huzursuzluk –yaratıcılık bir yana– bir canlılık, bir sağlık göstergesi haline gelmeye başladı. Elbette marazi, yani çağının ürünü olan bir 'hüzün' değildir bu. Çağıyla, dolayısıyla kendisiyle hesaplaşmaktan kaynaklanan bir hüzün... Bu sebeple, insanın içini kemiren değil, tam tersine besleyen, ve tıpkı Mevlânâ'nın söylediği gibi, neşeye yol açan bir kederdir bu: "Her an aziz bir misafir gibi, gönlüne bir düşünce, bir keder gelir çatar. Canım efemdim, sen gönlüne gelen düşünceyi bir insan olarak kabul et; çünkü insanın değeri düşünce ve ruhtadır. Gam fikri, neşenin yolunu keserse, sakın üzülme; çünkü gönüle gelen gam, sana başka neşeler hazırlamaktadır. Gam, yeni bir neşe, yeni bir sevinç gelsin diye gönül evini sıkıca süpürür, temizler. Gönül dalındaki sararmış, kurumuş yaprakları koparır, atar. Böylece taze ve yeşil yaprakların bitmesine yardım eder. Keder, ta ötelerden yeni bir sevinç gelsin diye, eski sevincin kökünü kazır. Gam, üstü dallarla, yapraklarla örtülü yeni kökü güçlendirmek için çürümüş, pörsümüş olan eski kökü yerinden söker, atar."

Kim Türk, kim vatandaş? Erken Cumhuriyet dönemi vatandaşlık rejimi üzerine bir çalışma*

*Soner Çağaptay***

Atatürk döneminde Türk milliyetçiliği Türk tarihinde önemli yer teşkil eden bir olgudur. 1920'li yılların başında Cumhuriyet kurulduğunda, son on yıldır Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nın yorgun bıraktığı Türkiye artık kendisini toparlamakla meşguldü. Bunun neticesinde Ankara, 1923 yılından sonra enerjisini yeni ve laik bir devlet kurmaya harcadı. Türkiye esaslı bir fiziksel ve siyasi yeniden yapılanma sürecinden geçti. Bu, 1920'li yıllar boyunca Kemalist rejimi yeterince meşgul etti. 1930'lara gelindiğinde laik bir Türk devletinin artık sağlam olarak tesis edilmiş olmasının da verdiği rahatlıkla ideolojik kaygılar ve bu çerçevede milliyetçilik olgusu ön plana çıktı. Avrupa'daki milliyetçilik akımının yükseldiği bu on yıllık zaman sürecinde Türklerin şanlı bir millet olduğu düşüncesi Türkiye'de kök saldı. Ayrıca, Türk ırkının Türk milletinin temel taşı olduğu fikrini savunan *Türk Tarih Tezi* ve *Güneş Dil Teorisi* gibi fikirler de bu dönemde bir dizi resmî konferans ve yayın aracılığıyla ortaya çıkıp yayıldı.

Türk milliyetçiliğinin değişik evreleri üzerine pek çok başarılı eser yayınlanmış olmasına rağmen,[1] Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arası dönemde bu meseleyi analiz eden çalışmalar hem sayıca azdır hem de yenicedir.[2] Bahsi geçen eserlerin çoğu daha çok bu dönemde Ankara'nın icraatları üzerine odaklanmışlardır. Bu çalışma da böylesi bir metodoloji uygulayarak özellikle

(*) Bu makalenin farklı bir versiyonu, *Nations and Nationalism* adlı derginin Ekim 2003 (cilt 6) sayısında yayımlandı.

(**) Washington Enstitüsü (Washington Institute for Near East Policy), Türkiye Programı Direktörü, 1828 L Street N.W. Suite 1050, Washington DC, 20036, ABD sonerc@washingtoninstitute.org

1 Yakın zamana ait Türk milliyetçiliğine dair eserlerden örnekler için bkz. Kayalı, 1997; Landau, 1995; Arai, 1992.

2 Bu tip eserlerden dikkate değer örnekler için bkz. Bali, 2001; Aktar, 2000; Parla, 1995.

1930'lu yıllarda Ankara'nın icraatlarını ve bu kanal üzerinden Türk milliyetçiliğinin doğasını incelemeyi hedeflemektedir. Türk milliyetçiliği konusunda çalışan kimi uzmanlar bu dönemde Türk milleti fikrinde milletin aynı topraklar üzerinde yaşayan bireylerden mürekkep bir topluluk olduğu ilkesinin baskın olduğunu düşünmektedir (Karpat, 1991: 50; Zürcher, 1972). Başka bir grup araştırmacı ise bu dönemde Türk milliyetçiliğinin çatısı altında Müslümanlığın belirleyici kavram olduğunu savunmaktadır (Yavuz, 1993; Zürcher, 1993). Bu araştırmada 1920 ve 1930'lu yıllarda Türklük kavramının yukarıdaki iki görüşün kimi boyutlarını içermekle beraber daha derinde bazı anlamları kapsadığını da savunacağız. 1920 ve 1930'lu yıllarda Ankara'nın icraatlarını inceleyip, bunu Türk milliyetçiliğinin doğası konusunda bazı neticelere varmak için kullanacağız.

İki dünya savaşı arası dönemde Kemalist Türkiye, Doğu Avrupa'da bu devirde örneğine çokça rastlanan ve bir baskın milletin o devlet içinde yaşayan çeşitli azınlık gruplarına hâkim olduğu ulus-devlet modelinin bir örneğidir. Türkiye'nin yanısıra Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Yugoslavya, Macaristan ve Polonya gibi devletler 1920'li yıllarda çok partili rejimlere gönül vermişken, 1930'larda gayri-demokratik yapıların varolduğu ve hatta kimi zaman diktatörlük rejimiyle idare edilen ülkelere dönüştüler.[3] Ekonomik ve sosyal açıdan farklılıklar gösterseler de, bu devletler siyasi açıdan birbirlerine benzemekteydiler. Polonya, Romanya ve Yugoslavya aşırı ve genişlemeci milliyetçi ideolojiler üzerine inşa edilen devletlerdi (Banac ve Verdery, 1995: xx). Bulgaristan ve Yunanistan daha önceden komşuları aleyhine toprak kazanma sevdasına düşmüş, ve ancak bu emel uğrunda kısmen başarı kazanmışlardı. Şimdi her iki devlet de bu geçmişin ceremesini çekiyordu. Öte yandan, Macaristan ve Türkiye ise mazideki imparatorluklarından arta kalan topraklarla yetinmeye çalışan milli gururları incinmiş ülkelerdi. 1930'lu yıllara gelindiğinde bütün bu devletler milliyetçilik akımından derinden etkilenip, siyasi yelpazenin sağına doğru kaydılar (Banac ve Verdery, 1995: xxi). 1930'ların sonlarında Türkiye ve Polonya otoriter tek parti rejimleri tarafından idare edilmekteydi; Bulgaristan, Yugoslavya ve Yunanistan'da baskıcı diktatörlük sistemleri hâkimdi; Romanya ve Macaristan ise faşist rejimlere dönüşmüşlerdi.[4]

Bu dönemde Doğu Avrupa devletleri kendilerini her şeye kadir milli devletler olarak görüyorlardı. Siyasi aygıtları vasıtasıyla toprakları içerisindeki azın-

3 İki büyük dünya savaşı arasındaki dönemde Polonya, Macaristan, Romanya, Yugoslavya ve Bulgaristan'daki milliyetçilik akımları ve otoriter rejim tecrübeleri üzerine çeşitli eserler için bkz. Rothschild, 1998: 3-72, 137-357, 382-396. Bu ülkelerde sağcı akıma yöneliş için şu kaynaklara bakınız: Simmons, 1993: 17-37; Polonsky, 1975: 1-62, 77-94, 127-156.

4 Monarşik diktatörlüğün yükselişini inceleyen bir kaynak için bkz. Banac, 1994. Özel olarak sağcı Romanya milliyetçiliğini ve Romanya'da anti semitizmi inceleyen bir kaynak için bkz. Volovici, 1991. Yunanistan'ın Metaxas'ın idaresi altında altında sağa kayması için bkz. Kofas, 1983. Aynı dönemde Bulgaristan için bkz. Crampton, 1987: 82 123.

lıklar üzerinde katı hâkimiyet kurmayı hedeflemekteydiler. Bunun neticesinde, bu devletler vatandaşlıklarını özel bir hak gibi görüp kendi milli kimliklerini bu konuda karar vermek için turnusol kâğıdı olarak kullandılar. Böylece, bu devletler müstakbel vatandaşlarını eleyip arzu ettikleri kişilere vatandaşlık verip, istenilmeyen özelliklere sahip olan unsurları ise vatandaşlıklarından çıkardılar. Türkiye de bu dönemde bu tür devletlerin pekçok özelliğini taşıyan bir örnekti. Kemalist hükümetler birçok kanun, idari hüküm ve siyasi tasarruf kanalıyla kimlerin Türk vatandaşı olabileceğini belirlediler. Türk milliyetçiliğinin siyasi bir güç olarak yükselip Türklerin şanlı bir devlet olduğu fikrinin önem kazandığı bu dönemde Ankara'nın kati bir Türkiye vizyonu vardı. Bu vizyonu en iyi sergileyen siyasi çerçeve olan *Türk Tarih Tezi* 1930'lu yılların ortasında bir dizi resmî konferans ve yayınla kendisini gösterdi. Bu tez Türklerin şanlı ve kökeni eskiye dayanan bir ırk olduğunu ve ülkenin asli yerlilerinin onlar olduğunu vurguluyordu (*Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal*, 1930: 8, 50-8).

Türklerin Türk vatandaşları arasındaki ayrıcalıklı konumu

Ankara'nın kanaatine göre Türklük ve Türkiye vatandaşlığı birer ayrıcalıktı. Bunun neticesinde, Ankara Türk vatandaşı olmayı arzu eden kimi şahısların sadece bazılarına izin verirken, bazı vatandaşlarının da bu haklarını ellerinden aldı. Bu dönemin diğer bir özelliği gayri-Türklere nazaran Türkleri kayıran birçok kanunun Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden (TBMM) geçirilmesidir. Örneğin, 1924 Şubat'ında TBMM, Türk vatandaşlarının sahip olduğu şirketlerin gümrük vergilerinden muaf olmalarını sağlayan bir kanunu onayladı. Bu kanun mecliste tartışılırken, parlamentonun "Türk" kelimesinden kimleri anladığı aşikar hale geldi. Müzakereler sırasında, Diyarbakır Milletvekili Zülfü (Tigrel) yabancı sermayeli şirketlerin Türk vatandaşlarının mülkiyetinde olması durumunda kanundaki Türklük kavramının nasıl tefsir edileceğini sordu. İlgili kanunun hazırlanmasında payı olan İzmir Milletvekili Şükrü (Saraçoğlu) Bey'in cevabı şöyleydi: 'Efendim, Türkler ve Türk şirketinden maksadımız kanunen Türkler ve Türk şirketi denince neyi kastediyorsa biz de onu kastediyoruz.' Bunun üzerine Çorum Milletvekili İsmail Kemal (Alpsar) şöyle sordu: 'Ermeni ve Rumlara da Türk mü diyoruz?' Gümüşhane Milletvekili Zeki (Kadirbeyoğlu) cevapladı: 'Onlar hiçbir vakit Türk değildir.' (TBMM Zabıt Ceridesi, 1983a: s. 149-150).[5]

"Türk vatandaşı" kavramının böylece aydınlanmasıyla, TBMM 12 Mayıs 1928'de 1246 Sayılı Kanun'u yürürlüğe geçirdi. Bu kanunla 'Türkiye Cumhuriyeti dahilinde gerek mekteplerde gerek mektep haricinde izcilik, keşşaflık,

5 'Türkiye Cumhuriyeti Tabiiyetine Haiz Şirketler ile Eşhas tarafından Mubayaa Edilecek Sefainin Gümrük Resminden İstisnasına Dair (2/289) Numaralı Teklif Kanuni'si hakkında daha fazla bilgi için bkz. TBMM Zabıt Ceridesi (1983a: s. 146-157).

boyskavntik veya diğer herhangi nam ve unvan altında izcilik teşkilatı' oluşturma hakkı 'münhasıran Türk vatandaşlarına' verildi (*Düstur*, üçüncü baskı, cilt 9: 527).[6] Ankara Avrupa'da yükselen milliyetçi sportif bazlı milis güçler olgusunun farkındaydı. Bu şekilde, gayri-Türk azınlık gruplarının Türkiye'de böylesi gruplar teşkil etmelerini engellemek istiyordu.

Türklere verilen bu tür ayrıcalıklar 1920'ler boyunca devam etti. Kanunlar zamanla "Türk vatandaşı" olma fikrini "Türk" olma haline dönüştürdüler. Örneğin, TBMM 15 Mart 1926'da "Memurin Kanunu"nu yürürlüğe soktu (TBMM Zabıt Ceridesi, 1983b: 18-57, 178-90).[7] Bunun dördüncü maddesi 'memur olabilmek için...Türk olmak' gereklidir ibaresini taşıyordu.[8] Memurin Kanunu'nun parlementodaki müzakereleri sırasında kanunu hazırlamış olan komiteyi temsilen konuşan Tekirdağ Milletvekili Mustafa Faik (Öztrak) şunları söyledi: 'Efendim, memur olabilmek için Türk olmayı şart koyduk. Memur olacak insan Türk olacak... Zaten Türklerin gayrısı da memur olamaz.'[9] Aynı kanuna göre Ankara herhangi bir devlet memurunu 'bir yerden diğer mühim bir yere' naklederken onun 'öz milliyetinin' ne olduğunu izleyecek ve böylece sadece Türklerin devlet memuru olmasını garantileyecekti.[10]

Türklere ayrıcalık tanıyan diğer bir yasa 11 Nisan 1928'de meclisin 1219 Sayılı Kanun'u kabul etmesiyle ortaya çıktı.[11] Bu kanun ülkedeki doktorların İstanbul Darülfünun Tıp Akademisi mezunu ve Türk olmalarını şart koydu (TBMM Zabıt Ceridesi, 1983c: s. 63).[12] Dişçiler, ebeler ve hemşireler de Türk olmak zorundaydılar.[13] Kanunun diğer bir maddesi Türklere sağlanan ayrıcalıklara şunu ilave etti: Yabancı okullardan diploma almış 'Türk olan doktorların' Türkiye'de doktorluk yapabilmeleri için doktorluk derecelerinin Sağlık Bakanlığı tarafından kabul edilmesi yeterliydi.[14] Bu hak Türk olmayan doktorlara ise tanınmıyordu.

Türklerin kayırılması 1930'lu yıllarda yükselen milliyetçilik akımının etkisiyle artış gösterdi. Örneğin, 1936 Haziran'ında kabul edilen Cemiyetler Kanunu etnik ve dinî azınlık gruplarını temsil eden derneklerin kurulmasını yasak-

6 *Düstur*, üçüncü baskı, cilt 9, s. 527. Bu kanuna dair daha fazla bilgi için bkz. 'Türkiye'de Gençlik Teşkilatının Türk Vatandaşlarına Hasrı hakkında Kanun' No: 1246, 12 Mayıs 1928, *Düstur*, üçüncü baskı, cilt 9, s. 526-7.

7 'Antalya Mebusu Ahmet Saki Bey ve Rüfekasının Umum Memurin Kanunu Unvanlı (2/376) numaralı Teklifi Kanunisi ile (1/815) Numaralı Memurin Kanunu' 15 Mart 1926, TBMM Zabıt Ceridesi (1983b: s. 18-57, 178-90).

8 Age., 179

9 Age., 186

10 Age., 187

11 'Tababet ve Şuabatı San'atlarının Tarzı İcrasına dair Kanun,' No: 1214, 11 Nisan 1928, *Kanunlar*, Şubat 1994, İlave.19, s. 887-898.

12 TBMM Zabıt Ceridesi (1983c: s. 63).

13 Age., 68, 72, 74.

14 Age., 3, 65.

ladı (TBMM Zabıt Ceridesi, 1983d: s. 1-21).[15] Bu şekilde Türk olmayanlara karşı açıkça tavır sergilenmiş olundu. 25 Temmuz 1931'de ise TBMM basına sıkı kurallar getiren "Matbuat Kanunu"nu onayladı. Bu kanuna göre ancak Türkler dergi ve gazete sahibi olabilecekti. Matbuat Kanunu aynı zamanda tüm yayıncıların Türkiye'den yüksekokul ya da lise diplomasına sahip olmalarını öngörüyordu. Bir yayıncının yabancı bir ülkeden böyle bir diploma almış olması durumunda, Türkçesi'nin akıcı olması gerekiyordu. Bunun yanısıra, 'Millî mücadelede işgal altında düşman emellerine hizmet eden neşriyat yapmış' olan kişiler gazete yayınlama hakkına sahip olamayacaklardı (*Düstur*, üçüncü baskı, cilt 12, s. 366-80).[16]

11 Haziran 1932'de TBMM 2007 Sayılı, birçok mesleği sadece Türk vatandaşlarına tahsis eden bir kanunu kabul etti. Veterinerlik, kimyagerlik ve borsa simsarlığı gibi profesyonel alanlarda çalışan kişiler ve ayrıca hizmetkârlık, kapıcılık, şöförlük ve gece bekçiliği gibi eğitim dahi gerektirmeyen meslekler yapan pek çok kişi bu kanundan etkilendi (*Düstur*, üçüncü baskı, cilt 13, s. 649-50).[17] Kanun, işverenlerden Türk vatandaşı olmayan ve bu kanunun yetki alanına giren işleri yapan kişileri 1933 yılına kadar, (daha sonra yapılan bir değişiklikle 1935 yılına kadar) işten kovmalarını talep etmekteydi (TBMM Zabıt Ceridesi 1983e: s. 261, 468).[18] Bu, Türk vatandaşı olmayanları özellikle Yunan vatandaşı olan İstanbul Rumlarını birçok meslekten mahrum etti (Aktar, 2000: 121-9; Alexandris, 1983: 174-85). Bu insanların çoğu işsiz kaldılar. Amerikan diplomatik kaynaklarına göre 15.000'den fazla Yunan vatandaşı Rum ülkeyi terk etti.[19]

Yeni kanunlar 1930'lu yılların sonlarına doğru Türk ırkı mehfumu lehine de taraf tutmaya başladı. Örneğin, yabancıların Türkiye içindeki seyahatlerini kontrol eden ve 1938'de kabul edilen bir yasa Türk ırkından olan yabancılara bazı haklar tanıdı (TBMM Zabıt Ceridesi, 1983d: s. 468).[20] Bu tavır belki de Avrupa'daki gelişmelerin bir ürünüydü. Nitekim bu kanun hakkında parlamentoya sunulan bir teklif, kanunla Türk ırkına verilen hakların milliyetçi hislerden kaynaklanmadığını, tam tersine Balkanlar'da ve Avrupa'da tatbik edilen kimi siyasetlerin bu karara sebebiyet verdiğini yazıyordu.[21]

15 Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of Turkey 1930-1944. SD 867.43/5. Mac Murray İstanbul'dan Dışişleri Bakanlığı'na (Washington D. C.), 15 Eylül 1938. Bu kanunun metni için bkz. TBMM Zabıt Ceridesi (1983d: s. 1-21).

16 'Matbuat Kanunu' No: 1881, 25 Temmuz 1931, *Düstur*, üçüncü baskı cilt 12, s. 369. Bu kanunun tüm metni için bakınız: *Düstur*, üçüncü baskı, cilt 12, s. 366-80.

17 'Türkiye'de Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun' No: 2007, 11 Haziran 1932, *Düstur*, üçüncü baskı, cilt 13, s. 649-50

18 TBMM Zabıt Ceridesi (1983e: s. 261, 468).

19 SD 867.4016. Greeks/4. Skinner'dan (İstanbul) Dışişleri Bakanlığı'na (Washington D.C.), 30 Haziran 1934.

20 TBMM Zabıt Ceridesi (1983d: s. 468).

21 Age., İlave 315, 2.

1930'lu yılların sonuna gelindiğinde çeşitli kanun maddeleri ülkedeki Türklere birçok haklar tanımıştı bile.[22] Bazı durumlarda hükümet açıkça ifade etmeden de olsa "Türk vatandaşları" kavramıyla etnik Türkleri kayırıyordu. Diğer bazı durumlarda ise Ankara açıkça etnik Türkleri gözetiyordu.

Türkiye vatandaşlığının imtiyazlı bir kategori haline dönüşmesiyle Ankara kendi vatandaşlarını tanımlama işine büyük önem vermeye başladı. Böylece istenilmeyen öğeler Türk vatandaşlığından çıkartılırken, arzu edilen öğeler de Türk vatandaşlığına davet edildi. Uluslararası hukukta vatandaşlık konusunda *jus soli* ve *jus sanguinis* kavramları temel prensipler olarak geçerlidir. *Jus soli* vatandaşlık hakkını kişinin doğum yeri ya da meskenine bağlarken *jus sanguinis* bunu kan bağında görür. 1920'li ve 1930'lu yıllarda Türkiye'de kabul edilen yasalar bu iki yaklaşımın bir karışımını gösterir. Fakat Ankara'nın idari kararlarında daha çok *jus sanguinis*'e yöneldiği de söylenebilir.

1041 Sayılı Kanun'a göre vatandaşlıktan çıkartılmalar

23 Mayıs 1927'de TBMM'nin kabul ettiği 1041 Sayılı Kanun 'İstiklâl muharebeleri sırasında millî mücadeleye iştirak etmeyerek Türkiye haricinde kalan ve 24 Temmuz 1923 tarihinden işbu kanunun neşrine kadar Türkiye'ye avdet etmemiş olan' Osmanlı tebaasının Türk vatandaşlığından çıkartılması konusunda Bakanlar Kurulu'na yetki veriyordu (*Düstur*, üçüncü baskı cilt 8, s. 572).[23] Bunun dahilinde, birçok eski Osmanlı'nın Türk vatandaşlıkları ellerinden alındı. Örneğin, 24 Mart 1932'de devlet altı kişinin vatandaşlıklarına 'bu zamana kadar ülkemize geri dönmedikleri ve millî mücadeleye katılmadıkları için' son verdi.[24] Başka bir durumda, 20 Ağustos 1937 tarihinde, 164 kişinin vatandaşlıkları Kurtuluş Savaşı'na katılmadıkları için ellerinden alındı.[25] Bunun gibi çeşitli kararlar birçok insanın, özellikle de gayrimüslimin Türk vatandaşlıklarına son şeklini verdi. Bu insanların çoğu Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında ülkeyi terk etmişlerdi. Diğerleri ise 1915 yılında Türkiye dışına tehcir edilen Ermenilerdi.

1041 Sayılı Kanun diğer azınlıkları da etkiledi. Örneğin, 4 Temmuz 1931'de Başbakanlık, İçişleri Bakanlığı'nın isteğiyle '27 kişinin 1041 Sayılı Kanun'a' bağlı olarak vatandaşlığına son veren bir hükmü imzaladı.[26] Bu listede Rum-Ortodoks, Katolik, ve Alevi (Nusayri) Araplar vardı. Türk bağımsızlık mücadelesine katılmamış olma 1041 Sayılı Kanun'un tatbikinde en önemli noktaydı. 16 Mayıs 1931 tarihinde Erbaa'dan 'Mihran'ın oğulları, Mircan ve Aram' adlı iki Ermeni, 'millî mücadele sırasında Ermeni pasaportlarıyla ülkeden ayrıldıkları' ve daha

22 Bu kanunların detaylı bir listesi için bkz. Yıldız, 2001: 234-237.

23 *Düstur*, üçüncü baskı cilt 8, s. 572.

24 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi BCA 030.18.1.2/26.19.16 24 Mart 1932.

25 BCA 030.18.1.2/78.72.15. 20 Ağustos 1937.

26 BCA 030.18.1.2/21.49.01. 4 Temmuz 1931.

sonra orduda görev yapmadıkları için vatandaşlıktan çıkartıldılar.[27] 18 Mart 1931'de Mersin'den Arap kökenli 'Ahmet Ağa oğullarından merhum Nasır'ın oğlu Mehmet Nasır' da 1041 Sayılı Kanun'a uygun olarak 'işgal sırasında Fransız ve Ermenilerle işbirliği yapmış olduğu için' vatandaşlığını kaybetti.[28] Başka bir durumda ise Tarsus'tan 'Kâhil oğullarından merhum Halil'in oğlu Arap Nusayri Salih' savaş sırasında Fransız ve Ermenilere yardım ettiği için vatandaşlıktan çıkartıldı.[29] Buna ek olarak, 9 Nisan 1930 yılında Mersin'den 'Mehmet'in oğlu Nusayri Halil Fatum'un' vatandaşlığı İstiklâl Savaşı'na katılmadığı için elinden alındı.[30] Başka örneklerde Ermeni Protestan cemaatinden 'Partamyan'ın kızı Norisan', Vanlı 'Agop'un oğlu Aram Kazaryan', ve Düzce'den 'Hapaç'ın oğlu Çerkez İzzettin' aynı nedenden dolayı vatandaşlıktan atıldılar.[31]

Zaman zaman başka türlü kriterler de vatandaşlıktan atılma nedeni olabiliyordu. Örneğin, 'İzmir doğumlu Boşnak İsmail Tevfik (Tevfik Süleymanoviç)' 1 Aralık 1937'de vatandaşlıktan çıkartıldı.[32] '30 yıl önce Yugoslavya'ya gitmiş olan İsmail Türkçe bildiği halde Sırpça konuşmakta ısrar ediyordu.' Bunun dışında, İsmail Br_ko'da bir hastanenin müdürü olarak çalışarak 'Türk kültüründen uzaklaştığı için' Ankara onun vatandaşlıktan çıkartılmasını uygun gördü.[33] Bazen de kişiler belirli bir neden gösterilmeden vatandaşlıktan iskât ediliyorlardı. Örneğin, 1917'de ülkeyi terk etmiş ve daha sonra yurda dönmüş olan Musevi asıllı, 'İstanbul doğumlu, Nesim'in oğlu İlya Ferman' 'gerekli özellikleri taşımadığı için' vatandaşlığını kaybetti.[34]

1312 Sayılı Kanun'a göre vatandaşlıktan çıkartılmalar

1041 Sayılı Kanun'dan bir yıl sonra Ankara 23 Mayıs 1928'de 1312 Sayılı "Türk Vatandaşlığı Kanunu"nu oy birliğiyle kabul etti (*Düstur*, üçüncü baskı cilt 8: s. 572).[35] Bu kanun da vatandaşlık hakkının nasıl yitirileceğini açıklıyordu. Kanunun dokuzuncu maddesine göre Bakanlar Kurulu devletin izni olma-

27 BCA 030.18.1.2/19.29.1. 16 Mayıs 1931.

28 BCA 030.18.1.2/18.18.16. 18 Mart 1931.

29 BCA 030.18.1.2/19.29.2. 16 Mayıs 1931.

30 BCA 030.18.1.2/9.19.7. 9 Nisan 1930.

31 BCA 030.18.1.2/18.18.8. 18 Mart 1931. BCA 030.18.1.2/6.54.8. 6 Kasım 1929. BCA 030.18.1.2/41.19.12. 3 Aralık 1933.

32 BCA 030.18.1.2/80.98.7. 1 Aralik 1937.

33 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivlerinde gayrimüslimlerin 1041 sayılı kanuna göre vatandaşlıktan çıkartılmaları hakkında çeşitli dokümanlar bulunmaktadır. Buna örnekler için bkz. BCA 030.18.1.2/6.56.9. 20 Şubat 1929; BCA 030.18.1.2/5.50.5. 9 Ekim 1929; BCA 030.18.1.2/19.29.13. 16 Mayıs 1931; BCA 030.18.1.2/21.49.1. 1 Temmuz 1931; BCA 030.18.1.2/21.49.2. 1 Temmuz 1931; BCA 030.18.1.2/25.8.15. 31 Ocak 1932; BCA 030.18.1.2/31.67.20. 26 Ekim 1932; ve BCA 030.18.1.2/78.72.15 20 Ağustos 1937.

34 BCA 030.18.1.2/41.84.15. 26 Şubat 1933.

35 Bu kanunun metni için bkz. *Düstur*, üçüncü baskı cilt 8, s. 572.

dan başka ülkelerin vatandaşlığını kabul eden veya diğer ülkelerin ordularına katılan kişilerin vatandaşlık haklarını ellerinden alabilecekti. Aynı kanunun onuncu maddesi daha da ileriye giderek 'ecnebi bir devletin askerlikten gayrı bir hizmetini' yürüten kişilerin kendilerine verilen süre içinde bundan vazgeçmelerini, aksi taktirde vatandaşlıklarını yitireceklerini öngörüyordu.[36] Bu maddeler aslında Ankara'nın eski Osmanlı vatandaşlarını, özellikle de 1910'lu yıllarda tehcir ettirilen ya da ülkeyi terk edip başka devletlerin uyruğunu kabul eden Ermenileri, vatandaşlıktan atmasını mümkün kılıyordu. 1930 yılında Milletler Cemiyeti'nin İngiliz temsilcisiyle yaptığı bir mülakatta Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras bu çıkarsamayı onaylarcasına şöyle diyordu: 'Le Gouvernement turc maintient toujours son point de vue que les Armeniens, habitant a l'etranger, ayant perdu la nationalite turque...'[37]

Böylece 1920'li ve 1930'lu yıllarda Ankara birçok Ermeni ve diğer gayrimüslimin vatandaşlığına 1312 Sayılı Kanun çerçevesinde son verdi. Örneğin, 2 Nisan 1936'da yayınlanan bir kararname on üç Ermeni, dokuz Musevi, üç Rum Ortodoks, bir Hıristiyan Arap ve bir Bulgar'ın 1312 Sayılı Kanun'un onuncu maddesi gereğince vatandaşlıklarını kaybettiklerini açıkladı.[38] Yine benzer şekilde 18 Şubat 1932'de 'Yakop Usugarip'in oğlu Protestan Toma' vatandaşlığını kaybetti.[39] 18 Şubat 1930'da da 'İzak Arditi'nin kızı Musevi asıllı Viktorya' devletin izni olmadan Amerikan vatandaşlığına geçtiği için vatandaşlıktan atıldı.[40]

1312 Sayılı Kanun'a bağlı olarak gayrimüslimleri vatandaşlıktan iskât etmenin birçok örneği vardı. 'Mersin'den İlyas'ın oğlu Maruni Katolik Maron Eyub',[41] 'İstanbullu oğullarından Cercis'in oğlu Mardin'de Şeyhullah mahallesi 99 numarada mukim Süryani Katolik Yusuf Efendi',[42] 'Ermeni cemaatinden Anderyos'un oğlu İstanbul'un Feriköy mahallesinin Kapulu Bağ Sokağı'nda mukim Masis'[43] ve 'Mersin'in Nüzhetiye kasabasında 14 numaralı evde mukim Ermeni Katolik Maryos Dallalyan'[44] bunlardan sadece birkaçıydı. Bu kişiler Türk Vatandaşlığı Kanunu'nun dokuzuncu ve onuncu maddeleri çerçevesinde vatandaşlıklarını kaybettiler.[45]

---

36 Age., 996.

37 Great Britain. Foreign Office: Political Departments: General Correspondence from 1906. Turkey. FO 371/14578/E?. Drummond'dan (Cenova) Cadogan'a (Londra), 18 Kasım 1930. *Note sure un Entretien avec S.E. Tewfik Rouschdy Bey.*

38 BCA 030.18.1.2/82.27.11. 2 Nisan 1936.

39 BCA 030.18.1.2/18.12.6. 18 Şubat 1931.

40 BCA 030.18.1.2/18.12.4. 18 Şubat 1930.

41 BCA 030.18.1.2/34.18.15. 19 Mart 1933.

42 BCA 030.18.1.2/28.39.15. 17 Mayıs 1932.

43 BCA 030.18.1.2/11.36.15. 22 Mayıs 1930.

44 BCA 030.18.1.2/23.62.9. 23 Ağustos 1931.

45 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivlerinde Türk olmayanların 1312 sayılı kanuna göre vatandaşlıktan çıkartılmaları hakkında çeşitli dokümanlar bulunmaktadır. Buna örnekler için bkz. BCA

1312 Sayılı Kanun Müslüman grupları da etkiledi. Örneğin, 26 Mart 1933 tarihinde Urfa'nın Süruç ilçesinden 'Kürt Ahmet Ali oğullarından Haydar'ın oğlu Halil' vatandaşlıktan atıldı.[46] Daha farklı örnekler verece olursak, 'Arap ırkından Süleyman'[47] ve 'Bergama'nın Türebey mahallesi 26 numarada mukim Çerkez Mehmet Arif (Arif Hikmet)'[48] vatandaşlıklarını kaybettiler. Yozgat'tan 'Mehmet'in oğlu Çerkez İsmail' de Suriye'ye gidip Ermenilerle anlaşıp Çerkez birliklerine katıldığı için vatandaşlıktan men edildi.[49]

1312 Sayılı Kanun'un dokuzuncu ve onuncu maddeleri gereğince vatandaşlıktan atılanlar arasında hangi kökenden geldikleri belli olmayan Müslümanlar da vardı. Bu kategorideki kişiler genellikle yabancı ülkelerin istihbarat teşkilatlarında veya ordularında çalıştıkları için ya da Türkiye karşıtı gruplara katılmış oldukları için vatandaşlıktan çıkartıldılar. Bu vakalar analiz edildiğinde bu tip insanların genellikle gayri-Türk Müslüman grupların yoğun olduğu bölgelerde yaşadıkları gözlemlenmektedir. Örneğin, nüfusunun çoğunluğunu Arap ya da Kürt kökenlilerin oluşturduğunu varsayabileceğimiz, Midyat ilçesinin 'İstil köyünden Hacı Hasan'ın oğlu Hamit Efendi' 18 Şubat 1931 yılında vatandaşlıktan uzaklaştırıldı.[50] Böylesi vatandaşlıktan çıkartılma durumlarının nedenleri arasında, Sovyet uyruğuna geçmiş ya da Sovyet istihbaratında görev yapıyor olmak başta geliyordu. 23 Mayıs 1935 yılında Ankara büyük ihtimalle Müslüman Gürcü olan 'Batum doğumlu' fakat Kars Posof'ta yaşayan Zekiye'yi Sovyet vatandaşlığına geçtiği ve Çeka için çalıştığı için vatandaşlıktan attı.[51] Başka bir örnekte ise, ikametleri itibariyle Müslüman Gürcü olduklarını düşünebileceğimiz, 'Artvin'in Borçka kazasının Taraklı mahallesinden Şahin oğullarından Hasan'ın oğulları, Sait ve kardeşi Server' ve 'Elli Beş oğullarından Ahmet'in oğlu İbrahim' Ankara'nın izni olmadan Sovyet uyruğuna geçtikleri için Türk vatandaşlıklarını kaybettiler.[52] Bu örneklerin dışında etnik kökenleri belli olmayan birçok kişi Vatandaşlık Kanunu'na ihtilafen vatandaşlıktan çıkartıldılar. Örneğin, 12 Kasım 1934'te 'Samsun'un Beypınar köyünde mukim Cevahir'in oğlu Raşid Rusya'ya gittiği ve G.P.U'ya katıldığı için' vatandaşlığını kaybetti.[53]

030.18.1.2/5.41.19. 25 Ağustos 1929; BCA 030.18.1.2/6.54.8. 6 Kasım 1929; BCA 030.18.1.2/14.66.17. 8 Ekim 1930; BCA 030.18.1.2/18.18.14 18 Mart 1931; BCA 030.18.1.2/18.18.15. 18 Mart 1931; BCA 030.18.1.2/28.39.15. 17 Mayıs 1932; BCA 030.18.1.2/55.51.13. 17 Haziran 1935; ve BCA 030.18.1.2/80.124.5. 8 Ocak 1940.

46 BCA 030.18.1.2/34.19.16. 26 Mart 1933.

47 BCA 030.18.1.2/55.43.1. 25 Mayıs 1935.

48 BCA 030.18.1.2/51.18.1. 4 Şubat 1932.

49 BCA 030.18.1.2/13.54.10. 24 Temmuz 1930.

50 BCA 030.18.1.2/18.11.7. 18 Şubat 1931.

51 BCA 030.18.1.2/55.43.5. 23 Mayıs 1935.

52 BCA 030.18.1.2/34.19.5. 19 Mart 1933.

53 BCA 030.18.1.2/49.77.2. 12 Kasım 1934.

Seyrisefer Talimatnamesi'ne istinaden vatandaşlıktan çıkartılmalar

1933 yılında Türkiye "Seyrisefer Talimatnamesi"ni kabul etti. 1041 Sayılı Kanun ve 1928'de kabul edilmiş olan Vatandaşlık Kanunu ile birlikte bu talimatname Ermenilerin ve diğer Anadolu Hıristiyanlarının ülkeye geri dönüşlerini kontrol ediyordu. Talimatnamenin üçüncü maddesine göre TBMM ya da Türk devletinin sağladığı pasaportlarla yabancı ülkelere giden şahıslar Türkiye'ye geri dönebileceklerdi.[54] Bu, ülkeyi terk etmiş olan birçok Hıristiyan'a yurda geri dönme hakkını vermiş gibi görünüyordu. Fakat 'İtilaf devletlerinin Boğazlar Bölgesi'ni işgalinin arkasından Türkiye'yi terk eden binlerce insan' böylesi bir haktan mahrumdu. Bu da özellikle Ermeniler için söz konusuydu. Amerikalı bir diplomat bu meseleyi şöyle açıklıyordu: 'Amerika'da yaşayan birçok Ermeni tabii olarak bu kategoriye girmektedir ve kendilerinin geriye dönüşleri için hiçbir madde bulunmamaktadır.'[55]

Seyrisefer Talimatnamesi'nin bir başka maddesi daha Ermenilerin ve diğer azınlıkların ülkeye dönüşünü kolaylaştırır gibi görünmekteydi. Eskiden Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşamış Osmanlı vatandaşlarından

a. Pasaportları ya da herhangi bir belgeleri olmadan yabancı bir ülkeye giden
b. ya da yabancı bir ülkeye Osmanlı pasaportuyla gitmiş olup
c. buralarda 5 yıla kadar yaşayıp da kayıt için veya nüfus kâğıdı ya da pasaport almak için bir Türk konsolosluğuna başvurmamış olanlar[56]

Türkiye'ye geri dönüş için Türk konsolosluklarına başvurabileceklerdi. Fakat tatbik edilen işleme göre konsolosluklar bu kişilerin başvuru formlarını Emniyet İşleri Umum Müdüriyeti'ne (EİUM) göndereceklerdi. Başvuruları yapan kişiler ancak polis araştırmasının akabinde ve de Türk kanunlarına göre Türk vatandaşı oldukları tesbit edildiği takdirde Türkiye'ye geri dönebileceklerdi. Amerikan diplomatlarına göre bu insanların çoğu 'askerlik görevlerinden kaçmış' ve 'gerçekte Türkiye karşıtı ordulara yazılmış ya da yabancı ülkelerden vatandaşlık almış' kişilerdi. Bunlar, bu kişilerin 'kabahatlerinden sadece birkaçıydı' ve bu ilgili kişiler Türk mevkiilerine başvurdukları taktirde onların vatandaşlık başvurularının olumsuz sonuçlanmasının yolunu açmaya yeterliydi. Böylece, birçok kişi Seyrisefer Talimatnamesi'ne istinaden Türkiye'ye geri dönüş için talepte bulunuyor olmasına rağmen, Amerikalı diplomatlara göre Ankara bu insanların geri dönüşlerini kolaylaştıracak belgeleri veriyor görünmüyordu.[57]

Geçmişte ülkeyi terk eden gruplar arasından Seyrisefer Talimatnamesi'nden en az yararlanabilenler Ermenilerdi. "Comité Central des Refugiés Armeniens"

54 SD 867.0128/5. Elçilik'ten (İstanbul) Murray'e (Washington D.C.), 16 Ağustos 1933.
55 SD 867.0128/6. Elçilik'ten (İstanbul) Murray'e (Washington D.C.), 2 Eylül 1933.
56 SD 867.0128/5. Elçilik'ten (İstanbul) Murray'e (Washington D.C.), 16 Ağustos 1933.
57 SD 867.0128/6. Elçilik'ten (İstanbul) Murray'e (Washington D.C.), 2 Eylül 1933.

adlı Ermeni muhacir derneğinin Genel Sekreteri Bay Paşalıyan 1931 yılında Milletler Cemiyeti'ne sunduğu dilekçesinde bu konunun üzerinde durdu. Ülkeyi Osmanlı pasaportları olmadan terk eden Türkler ve Museviler o anki pasaportlarıyla bir Türk konsolosluğuna başvurdukları taktirde Türkiye'ye geri dönme iznine sahip oldukları halde, bu ayrıcalık eski Osmanlı vatandaşı olduklarını kanıtlamak zorunda kalan Ermeniler için geçerli değildi. Osmanlı Rumlarının Türkiye'ye dönüşleri 10 Haziran 1930 tarihli Ankara Antlaşması ile düzenlemeye bağlandığı için, bu durumda Ermeniler Seyrisefer Talimatnamesi'nin katı uygulanış tarzıyla birebir muhatap olmak zorunda kalan tek gayrimüslim gruptu.[58]

1920'li yılların sonlarında ve 1930'lu yıllarda Ankara, 1041 ve 1312 Sayılı Kanunlar'a ve Seyrisefer Talimatnamesi'ne istinaden birçok eski Osmanlı'nın vatandaşlığını elinden aldı ve bunların çoğunun da ülkeye geri dönüşünü engelledi. Bu kanunlardan etkilenenlerden ekserisi Hıristiyan ve Museviler ya da gayri-Türk Müslümanlardı. Etnik Türkler vatandaşlıklarını kaybedenler arasında azınlıktaydılar. Şu var ki, Kurtuluş Savaşı sırasında gerçekten çok az Türk ülkeyi terk etti, ve daha da az sayıda Türk başka ülkelerin vatandaşlığına girdi veya bu ülkelerin ordularında ve istihbarat teşkilatlarında görev aldı. Dolayısıyla, etnik Türklerin vatandaşlıktan atılanlar arasında az sayıda olması şaşırtıcı olmamalıdır. Buna ek olarak, Ankara vatandaşlıktan iskât kararlarında ilgili kişilerin başka ülkelerin uyruğunu alarak veya bu ülkelerin ordu ve istihbarat teşkilatlarında çalışarak Türk kanunlarına karşı geldiklerini kanıtlıyordu. Dolayısı ile bu kişilerin vatandaşlıklarının ellerinden alınması kanuni bir tasarruftu.

Fakat ilginç olan şu ki, vatandaşlıktan iskât kararlarının hemen hemen tümünde Ankara vatandaşlıktan çıkartılanların etnik kökenlerinden bahsediyordu. Gayri-Türk gruplardan ismen bahseden bu tür bir atıf onlar hakkındaki şüphenin belirtisiydi. Ankara'ya göre bu gruplar devlete karşı sadakatsizdiler ve 1041 ve 1312 Sayılı Kanunlar ile Seyrisefer Talimatnamesi bu insanların vatandaşlıktan atılmaları için mekanizmalar yaratıyordu. Böylece Ankara *jus sanguinis*'e doğru meyil ediyordu. Bu durum özellikle Seyrisefer Talimatnamesi uyarınca 1915 yılında tehcir ettirilmiş olan Ermenilerin ülkeye geri dönmelerinin engellemesi örneğinde geçerliydi. Bu kişilerin Türkiye'ye geri dönme hakları 1933 yılında zorlaştırıldı. "Pasaport Kanunu" adı altında bilinen 3519 Sayılı Kanun 28 Haziran 1938 tarihinde bu işlemi tamamladı ve ellerinde vatandaşlıklarını belgeleyen kâğıtlar olmadan Türkiye'ye gelen kişilerin ülkeye girmelerini yasakladı (*Düstur*, üçüncü baskı cilt 19: s. 740).[59]

58 FO 371/15381/E4093. Milletler Cemiyeti'nden (Cenevre) Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 30 Temmuz 1931. *Petition de M. Pachalian*'dan (Paris) Milletler Cemiyeti'ne (Cenevre), 21 Nisan 1931.

59 *Düstur*, üçüncü baskı cilt 19, s. 740.

1312 Sayılı Kanun'a göre vatandaşlığa alma işlemleri: Orta ve Doğu Avrupalılar, Yunan vatandaşı Rumlar ve Beyaz Ruslar

1312 Sayılı Kanun Türk vatandaşlığına girmenin şartlarını da ortaya koyuyordu. Kanunun beşinci maddesi Türkiye'de beş yıl ya da daha uzun bir süre yaşamış olan yabancıların Türk vatandaşlığına geçmek için başvuruda bulunabileceklerini söylüyordu (*Düstur,* üçüncü baskı cilt 9: s. 995).[60] Altıncı madde ise beşinci maddedeki şartları yerine getirmeyenlerin Bakanlar Kurulu kararıyla vatandaşlığa alınabileceklerini ifade ediyordu. Bu maddeler Türk olmayanların Türkiye'de belirli bir süre ikamet gerekliliğini tamamladıktan sonra vatandaşlık kazanabilmelerini mümkün kıldıkları için *jus soli*'ye meyil göstermekteydiler. Buna göre, birçok gayri-Türk ve gayrimüslim kişi Türk vatandaşı oldular. Fakat bu vakaları incelediğimizde görülür ki bu tür vatandaşlığa alma vakalarının çoğu şartlıydı. Başka bir deyişle, gayrimüslim kimi gruplara bazı istisnalar yapılarak bunlara 1312 Sayılı Kanuna göre vatandaşlık veriliyordu.

İstisnalı muameleye tâbi tutulan ilk grup *établis* diye bilinen ve Yunan vatandaşı olup İstanbul'da yaşayan Rumlardı. Bunlar Türkiye Cumhuriyeti ya da Osmanlı vatandaşı olmamalarına rağmen önceden beri İstanbul'da ikamet ediyor (Fransızca terim ile *établis*) oldukları için Lozan Antlaşması'nda İstanbul'da kalmalarına müsaade edilen kişilerdi. Şimdi Müslümanlığa geçmeyi (ihtida etmeyi) ya da en azından Türkçe isim almayı kabul eden bu (*établis*) Yunan vatandaşı Rumlara Türk vatandaşlığı veriliyordu. Örneğin, 24 Eylül 1934 tarihinde 'Selanik'te Argiro'da doğmuş olan Yunan asıllı Marika', 'Meral' adını alarak Türk vatandaşlığına geçti.[61] 16 Haziran 1937'de 'İstavri Dimitri'nin kızı Vasiliki' yeni bir isimle Fatma Gürkan olarak Türk vatandaşlığına geçti.[62] Beşinci madde dahilinde Türk vatandaşlığına alınan diğer Yunan vatandaşı Rumlar arasında 1895 yılı 'Andros doğumlu Yunan vatandaşı Marika' da vardı. Marika 25 Ekim 1935 tarihinde vatandaşlığa geçti.[63] İstanbul'dan 'Fotini Yanapulo adıyla bilinen Fethiye' ise 12 Kasım 1938'de Türk vatandaşı oldu.[64] Öte yandan, ihtidanın gerekli olmadığını düşünebileceğimiz bir vakada da, 'Yorgi Bakalopulos'un oğlu Dimitri Bakalopulos' 'eşi Zafira ile birlikte' Türk ismi almadan Türk uyruğuna geçti. Bakalopulos'un yıllık 'kazancı 10.000 Lira'yı buluyordu.'[65]

Vatandaşlık konusunda ayrıcalıklı muameleye tâbi tutulan ikinci bir gayri-

60 *Düstur,* üçüncü baskı cilt 9, s. 995.

61 BCA 030.18.1.2/48.63.11. 24 Eylül 1934.

62 BCA 030.18.1.2/76.54.6. 16 Haziran 1937.

63 BCA 030.18.1.2/58.80.19. 25 Ekim 1935.

64 BCA 030.18.1.2/85.93.12. 12 Kasım 1938. 1930lu yıllarda Müslümanlığa geçen ve Türk vatandaşlığına kabul edilen Yunan vatandaşı Rumlar hakkında daha birçok doküman bulunmaktadır. Bu tip belgeler için bkz. BCA 030.18.1.2/87.55.11. 14 Haziran 1939; ve BCA 030.18.1.2/61.8.3. 29 Ocak 1936.

65 BCA 030.18.1.2/58.80.19. 25 Ekim 1935.

müslim grup Orta ve Doğu Avrupalı Hıristiyanlar ve Musevilerdi. Bu kategorideki insanlara özellikle Türk adlarını aldıkları zaman tolerans gösteriliyordu. Örneğin, 5 Nisan 1934 tarihinde Ankara, 'Gustav'ın oğlu Karl Polzav'a (Cevat Alp) ve eşi Roza'ya (Radiye)' vatandaşlık verdi.[66] Buna benzer olarak, 'Jozef ve eşi Elizabet' yeni isimler alarak 'Turan ve Fethiye' olarak 20 Nisan 1935 tarihinde Türk vatandaşı oldular.[67] Çek 'Antuvan Valter (Eralp)',[68] Macar 'Laslo Bodner (Ali Nami)',[69] 'İtalyan Valentin Koryo (Emin Ferid) ve eşi Marya (Meliha)',[70] 'Pesah'ın oğlu Sovyet Davit (Davut), eşi Ester (Elha) ve kızları Polin (Pervin) ve Nelli (Nilüfer)',[71] 'mühtedi Avusturyalı Jozef Fleşman (Yusuf Ferid) ve eşi Rejina (Selma Ferid)'[72] ve Romanyalı 'Henri Hayim Nasi (Avni Tuncer)'[73] bazı örnekleri teşkil etmektedir. Bu kişiler 1312 Sayılı Kanun'un beşinci maddesi gereğince Türk uyruğunu aldılar.

Müslümanlığa geçmeleri durumunda Balkanlı Hıristiyanlara karşı bile tolerans vardı. Örneğin 'Hasel doğumlu Boşnak Mehmet'in eşi Titel doğumlu islav ırkından Elisoveta (Saadet)',[74] ve Köstence doğumlu 'Manol Kostof (Mehmed)'[75] böylece 1312 Sayılı Kanun'a istinaden Türk vatandaşı oldular.

İhtida dışında, başka faktörler de vatandaşlığa geçişi kolaylaştırabiliyordu. 'Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu hizmetinde çalışmış olmak' özellikle işe yarıyordu. Örneğin, 13 Haziran 1933 tarihinde Litvanyalı 'Robert Özer (Zeki) ve eşi Alfrida (Aliye)' Müslüman olduktan sonra vatandaşlığa kabul edildiler.[76] Robert Özer 1892'de Türkiye'ye gelip, daha sonra Fevzi Paşa-Diyarbakır tren yolunda mühendis olarak görev yapmıştı. Bu onun vatandaşlığa geçmesine yardımcı oldu. Bu tip şartları taşıyan Almanlar dahi Türk vatandaşı olabiliyorlardı: 'Harp sırasında Karadeniz'de savaşarak' Türklere yardımcı olan ve şimdi Çankırı'nın Çerkeş kazasında önemli bir makinist olarak çalışan 'Alman Robert (Rıfat)' 3 Kasım 1934'te Türk vatandaşı oldu.[77]

Değerli kabiliyetlere sahip olmak da Türk vatandaşlığına geçmeyi kolaylaştırıyordu. Örneğin, 'Ankara Palas orkestra direktörü' Avusturyalı 'Karl Mazarik' Hasan Basri adıyla 11 Şubat 1935'te Türk oldu.[78] Bunun dışında, 'Fevzi Paşa-

66 BCA 030.18.1.2/43.19.9. 5 Nisan 1934.
67 BCA 030.18.1.2/53.29.2. 20 Nisan 1935.
68 BCA 030.18.1.2/69.87.7. 10 Kasım 1936.
69 BCA 030.18.1.2/69.85.18. 2 Kasım 1936.
70 BCA 030.18.1.2/74.38.15. 10 Mayıs 1937.
71 BCA 030.18.1.2/83.57.3. 23 Haziran 1938.
72 BCA 030.18.1.2/53.26.20. 15 Nisan 1935.
73 BCA 030.18.1.2/66.55.8. 27 Haziran 1936.
74 BCA 030.18.1.2/80.99.19. 10 Aralık 1939.
75 BCA 030.18.1.2/67.70.12. 19 Ağustos 1936.
76 BCA 030.18.1.2/37.45.10. 13 Haziran 1933.
77 BCA 030.18.1.2/49.75.9. 3 Kasım 1934.
78 BCA 030.18.1.2/51.9.16. 11 Şubat 1935.

Diyarbakır tren yolunda tünel, viyadük, ve köprü mühendisi olarak çalışan Maks'ın oğlu Çek Arthur Koronfelt (Ahsen Kemal)',[79] önce Müslümanlığa geçti, sonra da 7 Kasım 1934'te Türk vatandaşı oldu.

Türk bir Müslümanla evlenmek de 1312 Sayılı Kanun'un beşinci maddesi içeriğince vatandaşlığa kabul edilmeyi kolaylaştırıyordu. Rus bir siyasi mülteci olup 1920 yılında Türkiye'ye gelen ve Türk Müslüman bir kadınla evlenip adını Celal Kâzım olarak değiştiren Pavli Aleksandroviç Bojeno, 4 Nisan 1934 tarihinde Türk vatandaşı oldu.[80] 31 Ekim 1934 tarihinde ise 'Rus Çarlığı tebaası Aleksi Vlademir' Müslümanlığa geçip Türk bir kızla evlenerek 'Türk camiasına' girdiği ve adını 'Servet Efendi' olarak değiştirdiği için vatandaşlığa alındı.[81]

1930'lu yıllar boyunca çoğunluğu Musevi olan genelde Macaristan, ve ayrıca Avusturya, Çekoslovakya, Almanya, İtalya, Litvanya, Polonya ve Romanya gibi ülkelerden birçok kişi 1312 Sayılı Kanun gereğince, özellikle ihtida ettikleri için, Türk vatandaşı oldular.[82] İlginç olan odur ki, bazı durumlarda ihtida sadece görünüşteydi. Örneğin, 18 Mart 1934'te 'Maks'ın oğlu Polonyalı Musevi Firiç Rafael Lihtendal' vatandaş oldu. İsmini değiştirmeyen, dolayısı ile muhtemelen Müslümanlığa geçmediğini varsayabileceğimiz. Firiç Rafel, ilginç olarak öz Türkçe bir isim olan "Songurtekin" soyadını alarak vatandaş oldu.[83]

Bazı diğer durumlarda ise ihtida olasılığından hiç bahsedilmiyordu. Örneğin, 10 Ekim 1935'te 'Alman Hastanesi'nde doktor olan Herman Guincke ve eşi Marn' 1312 Sayılı Kanun'un altıncı maddesine bağlı olarak vatandaş oldular.[84] Başka bir örnekte ise 'Vlademir'in kızı Marya' ve onun kızları Zozo ve Nono'ya 14 Haziran 1939'da vatandaşlık verilirken[85] 'Layipzig doğumlu Alman Herbert Kober ve eşi Elizabet' ise 14 Ocak 1934 yılında Türk vatandaşlığına geçtiler.[86]

Beyaz Rusların vatandaşlığa alınmaları ihtidanın gerekli olmadığı başka bir vakaydı. Bu aynı zamanda Kemalist dönemde Hristiyanların topluca Türk uyruğuna geçtikleri ender bir durumdu. Beyaz Ruslar 1917 ihtilalinden sonra Türkiye'ye kaçan Ruslardı. Bunların bir kısmı daha sonra başka ülkelere gitmiş olsa da, bazıları İstanbul'da kalmıştı. 1930'lu yıllarda Beyaz Ruslardan sadece

79 BCA 030.18.1.2/49/75.2. 7 Kasım 1934.

80 BCA 030.18.1.2/45.39.1. 4 Nisan 1934.

81 BCA 030.18.1.2/49.74.9. 31 Ekim 1934.

82 Bu tür vakalar hakkında Başbakanlık Cumhuriyet Arşivlerinde çok sayıda doküman bulunmaktadır. Müslümanlığa geçtikten sonra Türk Müslüman adları alarak Türk vatandaşlığına geçen Doğu Avrupalılar hakkında daha fazla örnek için bkz. (örnek yıl: 1935): BCA 030.18.1.2/53.26.20. 15 Nisan 1935; BCA 030.18.1.2/53.26.20. 15 Nisan 1935; BCA 030.18.1.2/55.44.9. 28 Mayıs 1935; BCA 030.18.1.2/56.51.10. 18 Haziran 1935; BCA 030.18.1.2/65.58.17. 15 Temmuz 1935; BCA 030.18.1.2/57.63.17. 29 Temmuz 1935; BCA 030.18.1.2/58.74.8. 20 Eylül 1935; BCA 030.18.1.2/60.96.17. 19 Aralık 1935; ve BCA 030.18.1.2/60.98.12. 25 Aralık 1935.

83 BCA 030.18.1.2/43.14.17. 18 Mart 1933.

84 BCA 030.18.1.2/58.58.8. 10 Ekim 1935.

85 BCA 030.18.1.2/87.55.11. 14 Haziran 1939.

86 BCA 030.18.1.2/42.2.10. 14 Ocak 1934.

birkaçı 1312 Sayılı Kanun'a istinaden Türk vatandaşı olmuştu. (Örneğin, 4 Haziran 1934 tarihinde Rus bir mülteci olan 'Leon Vasileviç Civanov' yeni Müslüman Türk adı olan Abdullah Arslan ismi ile Türk vatandaşı olmuştu.)[87] Dolayısıyla, 1930'lu yıllarda birçok Beyaz Rus'un Türk vatandaşlığı yoktu. Türk vatandaşlarını kayıran kanunların çıkması onların hayatını zorlaştırmaktaydı.[88] 11 Haziran 1932'de kabul edilen ve daha önce bahsedilen 2007 Sayılı Kanun birçok meslekte çalışabilmek için Türk vatandaşı olmayı şart koşunca bu, Beyaz Rusları kötü duruma soktu. Birçok Beyaz Rus kanunun münhasıran Türk vatandaşlarına ayırdığı işlerde çalışıyordu ve şimdi işsiz kalma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Bu insani kriz karşısında Ankara 29 Mayıs 1934'te bir kararname yayınlayarak 986 Beyaz Rus ailesine vatandaşlık verdi.[89]

Beyaz Ruslar örneği ve gayrimüslimlerin 1312 Sayılı Kanun'a istinaden vatandaşlığa kabul edilmeleri, Kemalizm'in hayal dünyasında vatandaşlık ve ırk kavramlarının birbirine o kadar da sıkı bağlı olmadığını gösteriyordu. Türk olmayanlar da *de facto* ihtida, özel teknik kabiliyetler, bir Türkle evlenmek ya da Türkiye için hizmette bulunmuş olmak gibi hususiyetleri yerine getirdikleri taktirde vatandaş olabiliyorlardı. Ancak, yine de Beyaz Ruslar vakası haricinde, Müslüman ismi alarak İslâmi bir kimliği üstlenmek bu örneklerin hemen tümünün ortak paydasıydı. Dolayısıyla, denebilir ki, yüzeysel bile olsa, Müslümanlık Kemalist rejimin anlayışınca Türk vatandaşlığı için bir *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşuldu.

İşte bu nedenden dolayı, Ankara Müslüman Türk adları benimseme ya da ihtida konusunda esnek olan birçok Hıristiyan ve Musevi asıllı Orta ve Doğu Avrupalı'ya, Yunan vatandaşı Rumlara ve Balkanlı Slavlara vatandaşlık verdi. Fakat bu durumda bile Ermenilere karşı farklı bir tavır sezilmekteydi. Bu araştırma sırasında, arşiv kaynaklarında, 1930'lu yıllarda Ermenilere vatandaşlık verildiğini belgeleyen sadece iki kayda rastlanıldı. Bunlardan ilki 'Kigork Karpiç ve eşi'ni içeren vakadır. Bunlar İranlı olup, o dönemde Ankara'nın en popüler, hatta bazılarına göre 'tek' lokantası olan 'Karpiç'in' sahibiydiler. Karpiç çifti daha önce bahsedilen ve aralarında lokantacılığın da bulunduğu bazı meslekleri Türk vatandaşlarına tahsis eden 2007 Sayılı Kanun'un yürürlüğe girmesi durumunda Türk uyruğundan olmadıkları için işlerinden olacak ve lokantalarını kapatmak zorunda kalacaklardı, dolayısı ile 28 Şubat 1935 tarihinde bu çifte Türk vatandaşlığı verildi.[90] Vatandaşlığa kabul edilen ikinci Ermeni örneği ise yine bir İranlı olan, 'Karabet kızı İzmir doğumlu Filori Fikriye Emel' idi.[91] Müs-

87 BCA 030.18.1.2/45.39.14. 4 Haziran 1934.

88 SD 867.0128/5. Skinner'dan (İstanbul) Dışişleri Bakanlığı'na (Washington, D.C.), 28 Kasım 1934.

89 BCA 030.18.1.2/65.45.8. 29 Mayıs 1936.

90 BCA 030.18.1.2/52.15.9. 28 Şubat 1835.

91 BCA 030.18.1.2/64.31.13. 20 Nisan 1936.

lüman bir adı olduğu için ihtida etmiş olduğunu varsayabileceğimiz Emel vatandaşlığa kabule iyi bir adaydı. Bu iki örnekteki Ermeniler başka ülkelerin vatandaşlarıydı. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki Kemalist Türkiye'de Türk vatandaşlığına geçmek Osmanlı Ermenileri için mümkün değildi. Bunlar 1312 Sayılı Kanun'dan yararlanamıyorlardı.

1312 Sayılı Kanun'a göre vatandaşlığa almalar

Ermeniler örneğinde olduğu gibi eski Osmanlı Hıristiyanlara Türk vatandaşlığı verilmemesine rağmen, Ankara özellikle Balkanlar'dan gelen kadim Osmanlı Müslümanları vatandaşlığa almada rahat davranıyordu. Bunlar 1312 Sayılı Kanun'un altıncı maddesine göre Türk uyruğuna kabul edildiler. Örneğin, 15 Mayıs 1929 tarihli bir kararnameye göre Bakanlar Kurulu 'Bulgaristan, Sırbistan ve Romanyalı Müslümanlar'ı bu maddeye dayanarak vatandaşlığa kabul etti.[92] 17 Ekim 1929 tarihinde buna benzer bir hüküm daha onaylandı ve 'Yugoslavya, Bulgaristan, Romanya ve İtalya'dan [Oniki Adalar] gelen 437 Müslüman'a' vatandaşlık verildi.[93] 23 Ekim 1929'da 'Rusya, Suriye ve Irak'tan 438 kişiye' vatandaşlık verildi.[94] 20 Kasım 1929 tarihinde ise 'Yugoslavya, Bulgaristan, Romanya, Yunanistan, İran ve Suriye asıllı 483 Müslüman' Türk vatandaşı oldu.[95] Başka örneklerde, 12 Temmuz 1931 yılında 'Yugoslavya, Bulgaristan ve Rusya'dan 184 Müslüman',[96] 21 Eylül 1932'de ise 'Yugoslavya, Bulgaristan, Romanya ve Arnavutluk'tan 384 Müslüman' 1312 Sayılı Kanun'un altıncı maddesine göre vatandaş oldular.[97]

1920 ve 1930'lu yıllarda Türkiye'ye gelen onbinlerce Müslüman 1312 Sayılı Kanun'un altıncı maddesine dayalı olarak Türk vatandaşlığına sahip oldu. Bu tip durumlarda devlet Türk olmayı vatandaşlık için bir koşul olarak gerekli görmüyordu. Özellikle Balkan asıllı Osmanlı Müslümanı olmak Türk vatandaşı olmak için yeterliydi. Fakat, bu durumda bile, 1930'lu yıllarda Kemalizm'in yükselişiyle birlikte, Türk etnisitesi mefhumu Ankara'nın vatandaşlık ile ilgili karar metinlerinde zuhur etti. Ankara Türk ve Müslüman göçmenleri uyruğuna kabul etmeye devam ederken onlara hitap ediş biçimini değiştirdi. 1931 yılına kadar, vatandaşlığa alma kararlarında ülkeye gelen göçmenlere "Türk" diye değil, sadece ve sadece "Müslüman" diye hitap ediliyordu.[98] Fakat 1931 yı-

92 BCA 030.18.1.2/4.31.6. 15 Mayıs 1929.

93 BCA 030.18.1.2/5.50.11. 17 Ekim 1929.

94 BCA 030.18.1.2/6.52.11. 23 Ekim 1929.

95 BCA 030.18.1.2/6.56.3. 20 Kasım 1929.

96 BCA 030.18.1.2/22.15.7. 12 Temmuz 1931.

97 BCA 030.18.1.2/31.64.9. 21 Eylül 1932.

98 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivlerinde yurtdışından Türkiye'ye gelip vatandaşlığa geçen Osmanlı Müslümanları konusunda birçok belge bulunmaktadır. Bunlardan bazıları için şu 1929 yılı örneklerine bkz. BCA 030.18.1.2/4.35.4. 12 Haziran 1929; BCA 030.18.1.2/4.36.10. 19 Hazi-

lında bu insanları tasvir etmek için "Türk" kelimesi kullanılmaya başlandı. Örneğin, 17 Ağustos'ta Bakanlar Kurulu 'Musa Akçura'nın oğlu Kuzey Türklerinden İbrahim Akçura'ya' Türk vatandaşlığı verdi.'[99]

1930'lu yıllar ilerledikçe "Türk" kelimesi yavaş yavaş "Müslüman" kelimesinin yerini aldı. Örneğin, 4 Mart 1933'te yazılan bir kararname 'Yirmi üç Türk'ün vatandaşlığa alınmasını öngörüyordu.[100] 1933'ün sonlarına doğru birkaç ay öncesine kadar kendilerine "Müslüman" diye hitap edilen göçmenlere artık "Türk" deniliyordu. Örneğin, 14 Nisan 1933 tarihli bir hükümde şöyle yazıyordu: 'Yugoslavya, Bulgaristan ve Romanya'dan 277 Türk' vatandaşlığa kabul edilecektir.[101] 5 Ağustos 1933 tarihli başka bir hüküm ise şöyle diyordu: 'Yugoslavya, Bulgaristan ve Romanya'dan 165 Türk'e' Türk vatandaşlığı verilecektir.[102] 1930'lu yıllarda göçmenleri tanımlamada 'Türk" kelimesinin kullanımı arttıkça[103] "Müslüman" kelimesi göç ile alakalı belgelerde ortadan kalktı.[104]

1934 ve 1935 yıllarında ise daha objektif bir tanım olan "şahıs" kelimesi "Türk" kelimesinin yerini aldı.[105] Örneğin, 5 Ağustos 1934 tarihli bir hükümde şöyle yazıyordu: ülkeye göçmen olarak gelen '60 şahısa' vatandaşlık verilecektir.[106] 4 Eylül 1934 yılına ait başka bir doküman ise şöyle söylüyordu: '330 şahısa' Türk vatandaşlığı verilecektir. 1935 yılının sonunda vatandaşlık verilen kişilere hitap etme şekli 'şahıs' olmuştu.[107]

1920'li ve 1930'lu yıllarda Müslüman ve Türk göçmenler ülkeye en çok Bulgaristan, Romanya ve Yugoslavya gibi ülkelerden geliyorlardı. Bunların dışında Balkanlar'daki diğer ülkelerden, Yakın Doğu'dan ve Kafkaslar'dan da gelenler vardı. 1930 yılına kadar devlet bu insanları "Müslüman" diye tanımlıyordu, daha sonra 1930'dan 1935'e kadar Ankara bu insanlara "Türk" diye hitap etti.

---

ran 1929; BCA 030.18.1.2/5.41.17. 25 Ağustos 1929; BCA 030.18.1.2/6.53.17. 6 Kasım 1929; BCA 030.18.1.2/6.55.4. 11 Kasım 1929; BCA 030.18.1.2/5.41.8. 25 Ağustos 1929; BCA 030.18.1.2/5.47.14. 16 Eylül 1929; ve BCA 030.18.1.2/6.52.11. 23 Ekim 1929.

99 BCA 030.18.1.2/23.61.20. 17 Ağustos 1931.

100 BCA 030.18.1.2/34.13.1. 4 Nisan 1933.

101 BCA 030.18.1.2/35.23.18. 12 Nisan 1933.

102 BCA 030.18.1.2/38.55.17. 5 Ağustos 1933.

103 1933 baharı ve 1934 yılı arası tarihli ve müstakbel vatandaşları Türk diye tanıtan birçok doküman Başbakanlık Cumhuriyet Arşivlerinde bulunmaktadır. Bunlardan örnekler için bkz. BCA 030.18.1.2/37.49.4. 2 Temmuz 1933; BCA 030.18.1.2/40.72.9. 19 Ekim 1933; ve BCA 030.18.1.2/47.60.8. 4 Eylül 1934.

104 BCA 030.18.1.2/39.67.13. 26 Ağustos 1933; BCA 030.18.1.2/37.49.7. 2 Temmuz 1933.

105 Çok sık olmasa da, 'şahıs' kelimesi göçmenleri tanımlamak için 1934 yılından önce de kullanılıyordu. Bu tür örnekler için bkz. BCA 030.18.1.2/2.15.9. 6 Şubat 1929; BCA 030.18.1.2/8.3.2. 15 Ocak 1930; ve BCA 030.18.1.2/9.18.13. 2 Nisan 1930.

106 BCA 030.18.1.2/47.55.11. 5 Ağustos 1934.

107 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivlerinde 1934 sonbaharından sonra tarihli ve göçmenleri tanımlamak için 'şahıs' kelimesinin kullanıldığı bazı örnekler için bkz. BCA 030.18.1.2/47.60.8. 4 Eylül 1934; BCA 030.18.1.2/57.65.2. 5 Ağustos 1935; BCA 030.18.1.2/62.19.16. 12 Mart 1936; BCA 030.18.1.2/74.70.12. 15 Mayıs 1937; BCA 030.18.1.2/82.5.15. 15 Ocak 1938; ve BCA 030.18.1.2/82.30.17. 13 Nisan 1938.

Bu tarihten sonra ise Ankara "şahıs" tabirini kullanmaya başladı. Göçmenler hep aynı ülkelerden gelmekle beraber devletin onlara atıfta bulunma şekli zamanla iki defa değişti. Bu değişimler hem Türk milliyetçiliğinin yükselişini ve bunun Ankara'nın siyasi retoriğini etkilemesini belgeliyor, hem de, belki de, Ankara'nın göçmenlerin safi Türklerden oluşmadığı gerçeğini saklama isteğini yansıtıyordu. Türkiye Türk olmayan Müslümanlara kapısını "şahıs" kelimesi adı altında açarken, bu aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin etnisist reflekslerini sulandırıyordu.

Sonuç

İki büyük dünya savaşı arası dönemde Ankara'nın vatandaşlık siyaseti *jus soli* ve *jus sanguinis* mefhumlarının her ikisine birden meyilliydi. Örneğin, Türkiye sadece etnik Türklere değil ülkeye göç eden Osmanlı Müslümanlarına da vatandaşlık veriyordu. Ayrıca, Ankara Doğu ve Orta Avrupalı Hıristiyan ve Musevilere, Yunan vatandaşı Rumlara ve Hıristiyan ve Musevi Beyaz Ruslara bile Türk uyruğuna geçme şansını tanıyordu. Bu gibi durumlarda Türk vatandaşlığını almak için ırk ve etnisite gibi kavramlar pek fazla önem taşımazken, din vasıtasıyla milliyetin belirlenmesi ise en baskın yol olarak ortaya çıkıyordu. Böylece, Ankara kimlerin Türk vatandaşı olabileceğine, kadim Osmanlı Müslüman milletinin tarihsel gölgesinin belirleyiciliği altında karar veriyordu. Bu tavır, eski Osmanlı Müslümanlarının Türk vatandaşlığına geçmelerini mümkün kılıyordu (ve hatta Müslümanlığa geçen gayri-Osmanlı Hıristiyanlara vatandaşlık yolunu açıyor); fakat aynı kadim Osmanlı Hıristiyanlarına, özellikle Ermenilere Türk uyruğunu alma yolunu kapatıyordu. Millet sisteminin tarihsel mirasından dolayı Ankara, kadim Osmanlı Hıristiyanları eskiden Müslüman milletinden, şimdi de Türk milletinden ayrı farklı bir dinî ve etnik cemaat olarak görüyordu. Dolayısı ile 1930'lu yıllarda ırk ve benzeri kavramların Kemalist retorik içinde önemli bir yer edinmemesiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel mirası şimdi kimlerin Türk vatandaşlığına kabul edilip edilemeyeceklerini belirliyordu.

Yine de, kendi vatandaşlarına karşı olan gündelik siyasetinde Ankara *jus sanguinis* mefhumuna meyilliydi. İki dünya savaşı arası dönemde Türkiye'de ciddi bir milliyetçilik akımı mevcuttu. Devlet etnik Türkleri ülkenin birinci sınıf vatandaşları olarak görürken, onları kayırabilmek için vatandaşlarının etnik kökenleri hakkında bilgi toplamaktaydı. İşte bu bağlamda, kendi vatandaşlarıyla olan temasında Ankara etnisist kimi refleksler sergiliyordu. Fakat ne bu etnisizm ne de din-üzerinden-milliyetin belirlenmesi gibi kavramlar Türkiye'ye özgü durumlardı. 1930'lu yıllarda Doğu ve Orta Avrupa'daki başka ülkelerde de aynı meseleler mevcuttu. Örneğin, dünya savaşları arasındaki dönemde Yunan devleti de vatandaşlarına karşı benzer bir yaklaşım içindeydi: Atina da milliyetin din aracılığı ile belirlendiği bir tarihi dinamiğin etkisi altındaydı (Karakasi-

dou, 1997: 141-89). Örneğin bu dönemde Yunanistan gayri-Ortodoks azınlıkları dışlıyordu. Bu gruplar arasında Müslüman Türkler, Pomaklar, Çam (Çamurya) Arnavutları ve Romalar (Çingene) (Mavrogordatos, 1983: 242-6, 252-5, 264-5), ve ayrıca Sefarad Museviler ve Katolikler vardı (Mavrogordatos, 1983: 241Ü, 253-62, 265-8; Benbassa ve Rodrigue, 1999: 134-43, 161). Atina bu insanları vatandaşlıktan atmak için pekçok mekanizmaya başvurdu. Ayrıca, Makedonlar gibi Ortodoks azınlık gruplarını ayrı etnik gruplar olarak tanımayı reddetti (Karakasidou, 1997: 218-237; Mavrogordatos, 1983: 226-229, 242-265). Mesela, bu İslav Makedonlar Amerika'ya göç ettikleri zaman Yunanistan onların geri dönüşlerini yasakladı (Mavrogordatos, 1983: 249).

İki büyük savaş arası dönemde Türkiye'nin vatandaşlık politikası ve hatta kısaca değinilen Yunanistan örneği gösteriyor ki Osmanlı aleminde, 1930'lu yıllarda etnisist milliyetçiliğin yükselişi çok katmanlı bir ulus tanımının ortaya çıkmasına yol açtı. Bu açıdan, vatan, din, tarih ve etnisite kavramlarının hep birlikte Türklüğü tanımladığı 1930'lu yıllarda Osmanlı millet sisteminin tarihsel bakiyesi belirleyici bir rol oynadı. Bu sonuç hem o dönemde ülkenin yaşadığı bazı ikilemleri aydınlatmakta hem de günümüz Türkiyesi'nin milliyetçilik ile alakalı kimi meselelerine ışık tutmaktadır. Böylesi bir sonuç tabii bir de bize Türkiye'de milliyetçiliğin zengin doğasını ve bunun bize bıraktığı girift yapıyı hatırlatma görevi görmelidir.

Çeviren *PEMRA HAZBAY*

KAYNAKÇA

Aktar, Ayhan (2000) *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Alexandris, Alexis (1983) *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Center for Asia Minor Studies, Atina.

Arai, Masami (1992) *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Brill, Leiden.

Bali, Rıfat N. (1999) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bali, Rıfat N. (2001) *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Banac, Ivo ve Verdery, Kathryn (1995) (der.) *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, Yale Center for International and Area Studies, New Haven.

Banac, Ivo (1994) *The National Question in Yugoslavia*, Cornell University Press, Ithaca.

Benbassa, Esther ve Rodrigue, Aron (1999) *Sephardi Jewry: A History of the JudeoSpanish Community, 14th to 20th Centuries*, University of California Press, Berkeley.

Crampton, Richard J. (1987) *A Short History of Modern Bulgaria*, Cambridge University Press, Cambridge.

Düstur, üçüncü baskı, cilt 8, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

Düstur, üçüncü baskı, cilt 9, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

Düstur, üçüncü baskı, cilt 12, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

Düstur, üçüncü baskı, cilt 13, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

Düstur, üçüncü baskı, cilt 19, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

Karakasidou, Anastasia N. (1997) *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990*, University of Chicago Press, Chacago.

Karpat, Kemal (1991) "The Republican People's Party", *Political Parties and Democracy in Turkey* içinde, Metin Heper ve Jacob Landau (der.), Tauris, Londra.

Kayalı, Hasan (1997) *Arabs and the Young Turks: Ottomanism, Arabs, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, University of California Press, Berkeley.

Landau, Jacob M. (1995) *PanTurkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana University Press, Bloomington; Indiana.

Mavrogordatos, George Th. (1983) *Stillborn Rapublic: Social Conditions and Party Strategies in Greece: 1922-1936*, University of California Press, Berkeley.

Parla, Taha (1995) *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Polonsky, Antony (1975) *The Little Dictators: The History of Eastern Europe S ince 1918*, Routledge, Londra.

Rothschild, Joseph (1998) (der.) East Central Europe Between the Two World Wars, A History of East Central Europe. Cilt 9, University of Washington Press, Seattle.

Simmons, Thomas W. (1993) *Eastern Europe in the Postwar Years*, St. Martin's Press, New York.

Türk Tarihi Çalışmaları Derneği üyeleri (der.) (1930) *Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal* Devlet Matbaası, İstanbul.

Volovici, Leon (1991) *Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case of Romanian Intelle-tuals in the 1930s*, Pergamon Press, Oxford.

Yıldız, Ahmet (2001) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tachau, Frank (1972) "The Search for National Identity Among the Turks", *Die Welt des Islams*, Yeni Diziler 8, 2/3.

TBMM Zabıt Ceridesi, 1983a. Devre II, cilt 5, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

TBMM Zabıt Ceridesi, 1983b. Devre II, cilt 23, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

TBMM Zabıt Ceridesi, 1983c. Devre III, cilt 3, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

TBMM Zabıt Ceridesi, 1983d. Devre V, cilt 26, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

TBMM Zabıt Ceridesi, 1983e. Devre IV, cilt 15, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara.

Yavuz, Hakan M. (1993) "Islam and Nationalism: Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset", *Oxford Journal of Islamic Studies* 4, no. 2.

Zürcher, Erik Jan (1993) *Turkey: A Modern History*, I.B. Tauris, Londra.

Arşivler

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA).

Great Britain, Foreign Office: Political Departments, General Correspondence from 1906, Turkey (FO).

Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of Turkey 1930-1944 (SD).

Yeni bölgecilik: Türkiye'nin bölgesel gelişme stratejilerinde bir dönüm noktası mı?

Yiğit Evren - Tuba İnal Çekiç***

Giriş

Tüm dünyada ve özellikle birlik çatısı altında toplanmaya çalışan Avrupa'da, bölgesel gelişme politikaları önemli reformlar geçirmiştir. Başlangıçta ülke içinde az gelişmiş bölgelere yapılan altyapı ve üretime dayalı kamu yatırımlarıyla dengeli ekonomik gelişme sağlanırken, 1970'lerde yaşanan ekonomik kriz ve piyasalardaki belirsizlik, gerek firma ölçeğinde gerekse de ülke ve bölge ölçeğinde yeni stratejilerin geliştirilmesini gerektirmiştir. Firma ölçeğindeki yeniden yapılanma stratejilerini bir kenara bırakırsak; ülke ve bölge ölçeğinde öngörülen gelişme stratejileri, bölgelerin kendi iç dinamiklerine bağlı gelişmesinin desteklenmesi olarak tanımlanabilir. Ancak, küresel rekabet koşullarının giderek ağırlaşması ve bölgesel farklılıkları azaltmak adına atılan adımların çoğu kez istenilen sonucu vermemesi, özellikle AB bölgesel gelişme politikalarını kırılma noktasına taşımıştır. Gelinen bu noktada, yetkiyi merkezden yerele aktararak ekonomik amaçlı bölgesel idari birimler oluşturmak ve bu birimlerde teknoloji ve buluşçuluk kapasitelerinin gelişimini desteklemek, AB'nin resmî politikalarından biri olarak benimsenmiştir.

1960 yılında Devlet Planlama Teşkilatı'nın kurulmasıyla planlı kalkınma dönemine giren Türkiye'de ise, bölgesel gelişme stratejileri bölge planları kapsamında beş yıllık kalkınma planlarına girerek kamu politikası niteliği kazanmıştır. Avrupa'da yaşanan sürece paralel olarak, 1980'li yıllara kadar hazırlanan kalkınma planlarının genel çerçevesini, dengeli kalkınma, dengeli kentleşme ve kaynakların dengeli dağılımı gibi sosyal devlet ilkeleri oluşturmuştur. An-

(*) Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.
(**) Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

cak ülkenin ekonomik, sosyal ve politik sorunlarının büyüklüğü, çeşitliliği ve kaynakların sınırlılığı, hükümetleri uygulamada eldeki kaynakların verimli kullanılabilmesi için yatırımları belirli bölgelerde yoğunlaştırmaya itmiştir. Bugün ülkemizin en önemli sorunlarından birisi, sözü edilen bu yaklaşımın kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan bölgelerarası dengesizliktir. Bu dengesizlik, bölge planlamanın yasal zorunluluk haline getirilememesi ile birlikte derinleşmiş ve ülkenin kalıcı bir problemi haline gelmiştir.

Bu bağlamda, bölge planlamanın çözümüne yöneldiği sorunların hızla artması, bölgeler arası dengesizliklerin derinleşmesi, AB adaylık süreci ve yükümlülükleri Türkiye'de yeni bir bölge söylemi yaratmayı gerektirmiştir. Bu süreçte, bir taraftan akademik çevrelerde bu durum tartışılırken, politik arenada bölgesel kalkınma konusu AB'ye uyum kapsamında yapılan reformların önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Bu yazıda bölge plancılarımızın görev alanlarını ve kavramsal çerçevelerini nasıl ve ne ölçüde gözden geçirdiklerini tartışmaktan çok, yapılan reformları ve hazırlanan yasa tasarılarını, arkalarında yatan Batı merkezli teorik çerçeve ile birlikte kısaca incelemeyi amaçlıyoruz.

NUTS bölge birimleri ve Mahalli İdareler Yasa Tasarısı

Son dönemlerde AB bölgesel gelişme politikalarına uyum adına atılan en önemli adımlardan biri, DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetinin 22.9.2002 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanan bakanlar kurulu kararı ile yürürlüğe giren istatistiki bölge birimleri sınıflandırması (NUTS)[1] projesidir. Bu proje ile bölgesel istatistiklerin toplanması, geliştirilmesi, bölgelerin sosyo ekonomik analizlerinin yapılması ve bölgesel politikaların çerçevesinin belirlenmesi için Avrupa Birliği Bölgesel İstatistik Sistemi'ne uygun karşılaştırılabilir istatistiki veri tabanı oluşturulması amaçlanmıştır. Bu çerçevede, ülke genelinde üç düzeyde istatistiki bölge birimleri sınıflandırması yapılmış ve mevcut 81 ilin her biri 'Düzey 3' olarak tanımlanmıştır. 'Düzey 2' bölge birimleri, bölgesel kalkınma planları ve illerin nüfus büyüklükleri de dikkate alınarak, ekonomik, sosyal ve coğrafi yönden benzerlik gösteren 2-3 komşu ilin bir araya getirilmesi ile oluşturulan bölgelerdir ve 26 adettir. Sayıca 12 adet olan 'Düzey 1' istatistiki bölge birimleri ise, çeşitli 'Düzey 2' birimlerinin birleştirilmesi ile elde edilmiştir (Tablo - *NUTS* İstatistiki Bölge Birimleri).

Mevcut AKP hükümeti tarafından da benimsenerek desteklenen NUTS bölge birimleri, geçtiğimiz günlerin gündemini oluşturan ve toplumun çeşitli kesimlerinden farklı tepkiler alan Yerel Yönetimler Yasa Taslağı'nın mekânsal zeminini oluşturmaktadır. Merkezî yönetim ve yerel yönetim arasındaki ilişkilerin yeniden ele alındığı bu yasa tasarısı ile, devlet yatırımlarının toplam GSMH için-

1 Nomenclature of Territorial Units for Statistics.

TABLO
NUTS İstatistiki Bölge Birimleri

Düzey I	*Düzey II*	*Düzey III*
İstanbul	İstanbul	İstanbul
Batı Marmara	Tekirdağ	Tekirdağ, Edirne, Kırklareli
	Balıkesir	Balıkesir, Çanakkale
Ege	İzmir	İzmir
	Aydın	Aydın, Denizli, Muğla
	Manisa	Manisa, Afyon, Kütahya, Uşak
Doğu Marmara	Bursa	Bursa, Eskişehir, Bilecik
	Kocaeli	Kocaeli, Sakarya, Düzce, Bolu, Yalova
Batı Anadolu	Ankara	Ankara
	Konya	Konya, Karaman
Akdeniz	Antalya	Antalya, Isparta, Burdur
	Adana	Adana, Mersin
	Hatay	Hatay, Kahramanmaraş, Osmaniye
Orta Anadolu	Kırıkkale	Kırıkkale, Aksaray, Niğde, Nevşehir, Kırşehir
	Kayseri	Kayseri, Sivas, Yozgat
Batı Karadeniz	Zonguldak	Zonguldak, Karabük, Bartın
	Kastamonu	Kastamonu, Çankırı, Sinop
	Samsun	Samsun, Tokat, Çorum, Amasya
Doğu Karadeniz	Trabzon	Trabzon, Ordu, Giresun, Rize, Artvin, Gümüşhane
Kuzeydoğu Anadolu	Erzurum	Erzurum, Erzincan, Bayburt
	Ağrı	Ağrı, Kars, Iğdır, Ardahan
Ortadoğu Anadolu	Malatya	Malatya, Elazığ, Bingöl, Tunceli
	Van	Van, Muş, Bitlis, Hakkari
Güneydoğu Anadolu	Gaziantep	Gaziantep, Adıyaman, Kilis
	Şanlıurfa	Şanlıurfa, Diyarbakır
	Mardin	Mardin, Batman, Şırnak, Siirt

deki payının % 25'lerden % 10'lar seviyesine düşürülmesi ve devletin ekonomik alanda yatırımcı olarak etkinliğinin azaltılması öngörülmektedir. Bu kapsamda, merkezî yönetimin çekileceği eğitim, sağlık, bayındırlık ve tarım gibi hizmet alanlarında doğacak boşluğun il özel idareleri ve belediyeler gibi yerel idareler tarafından doldurulması planlanmaktadır. Buna paralel olarak yasa tasarısındaki geçici 7. madde ile, Düzey-2 bölge birimlerinde bölgesel kalkınma ajanslarının kurulması için gerekli yasal düzenlemenin yapılması hükme bağlanmaktadır. Bölgesel kalkınma ajansları (*regional development agencies*), İngiltere'deki haliyle, kamu tarafından finanse edilen, bulundukları bölgenin kalkınma stratejisini belirlemek ve ekonomik kalkınmayı teşvik etmek için oluşturulan, bu çerçevede Avrupa Birliği'nden bölgeye gelebilecek yardım ve kredileri organize eden yarı özerk kuruluşlardır. Türkiye'de ise, ülke genelinde yeni

bir örgütlenme kademesini tanımlayacak bölgesel kalkınma ajanslarının yetki ve sorumluluklarının neler olduğu henüz kesinlik kazanmamıştır.

> AB'ye uyum sürecinde yapılan bu kapsamlı reformların, Türkiye'de bölge planlama düşüncesinin evrimi ve bölgesel gelişme stratejilerinin gelişimi açısından bir dönüm noktasını simgelediğini söyleyebiliriz. Türkiye, gündemine aldığı yasa tasarıları ile, literatürde 'yeni bölgecilik' (*the new regionalism*) olarak adlandırılan ve son on beş yıldır AB mekânsal gelişme perspektifine önemli girdiler veren bir söylem doğrultusunda ilk adımlarını atmaktadır. Bu noktada Türkiye'nin, gelişmekte olan ülkelere 'küresel rekabet gücünü artırıcı' bir reçete olarak önerilen yeni bölgeci ekonomik gelişme stratejilerini olduğu gibi kabul etmeden önce, yeni bölgecilik yazınını, bu literatüre yapılan eleştiriler ve kendine özgü sosyoekonomik koşullar çerçevesinde tartışması gerekmektedir.

Peki nedir bu yeni bölgecilik?

1960'lardaki büyük ölçekli imalat sanayiine dayalı ve büyüme kutupları geliştirmeyi amaçlayan kalkınma modellerinde, bölgesel politikalar merkezî yönetimlerin destek ve teşvik sistemlerine dayalıdır (Keating, 1998; Amin, 1999). Bu politikalar az gelişmiş bölgelerde işgücü ve gelir artışı sağlarken, gelişmiş bölgelerde verimliliğin devamlılığını sağlamakta etkisiz kalmıştır. 1970 sonrasında ise, ekonomik krizle beraber, bölgelerin kendi iç dinamiklerine bağlı gelişmesinin desteklenmesi benimsenmiş ancak; 1990'lı yıllara geldiğimizde, küresel rekabet koşullarının giderek ağırlaşmasıyla bölgesel farklılıkları azaltmak yönündeki çabalar genellikle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Diğer yandan, yabancı sermaye ve ithal teknoloji odaklı bölgesel gelişme politikaları, bir anlamda, bölgelerin kendi kendine büyüme becerilerini körelterek bölgeleri bağımlı gelişme veya hiç gelişememe seçenekleri arasında bırakmıştır (Amin, 1999: 365).

Bu süreçte, gelişmiş ve az gelişmiş bölgeler arasındaki farklılıklar, tek Avrupa Pazarı ve parasal birlik kurmaya çalışan AB'de, bölgelerarası eşitsizliğin yoğun olduğu ülkelerin topluluğa alınmasıyla birlikte derinleşmiştir. Bununla beraber, küreselleşme ile ulaşım ve iletişimde yaşanan teknolojik gelişmeler, artan sermaye hareketliliği ve bölgesel rekabet, firmaların gelişmiş bölgelerde yer seçmesine ve bu bölgelerin daha hızlı büyümesine olanak sağlarken; az gelişmiş bölgelerdeki kaynakların da tükenmesine yol açmıştır (Ergin, 2002). Gelinen bu noktada, hızla artan bölgelerarası dengesizlik ve Doğu Avrupa ülkeleri ile yapılan üyelik müzakereleri AB bölgesel gelişme politikalarında yeni stratejilerin geliştirilmesini zorunlu kılmıştır.

Ekonomik amaçlı idari birimler kurarak, bu birimlerde yapısal fonların da yardımıyla, teknoloji ve buluşçuluk kapasitelerinin gelişimini desteklemek olarak özetleyebileceğimiz yeni stratejilerin temelini, literatürde 'yeni bölgecilik' olarak adlandırılan bir söylem oluşturmaktadır. Bu söylemin ortaya çıkışında

ise, Michael Porter (1990) ve Kenichi Ohmae'nin (1993), 1980'li yıllarda Japonya ve Avrupa karşısında zayıflayan Amerikan ekonomisinin küresel rekabet gücünü geri kazanmasının yollarını araştıran çalışmaları ve özellikle Porter'ın politik düzlemde bir yol haritasını tanımladığı çerçeve yatıyor. Ana hatlarıyla bu yol haritası, ulus-devletin serbest piyasa ekonomisinin yarattığı bölgeler arası dengesizlikleri yasalar, teşvikler ve kamu yatırımlarıyla giderme yaklaşımını terk ederek küreselleşmenin dayattığı rekabetçi piyasa koşullarını düzenleme görevi üstlenmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ekonomik gelişmenin aracı olarak bölge olgusunu yeniden keşfeden yeni bölgecilik, özünde neoliberal ekonomi politikaları ile mekânın birarada ele alındığı bir söylemdir. Bu bağlamda yeni bölgecilik düşüncesi 1980'lerde başladığı öne sürülen üretim süreçlerindeki küresel yeniden yapılanma ve post-Fordizm tartışmalarından beslenerek bölge kavramına hem ekonomik, hem de politik açıdan yeni anlamlar yüklemektedir.

Bölge ekonomik gelişmenin potasıdır!

Öyle ki, küresel ekonomiye entegre olmanın, dolayısıyla küresel rekabet gücüne sahip olabilmenin yolu, bir ulusun kendi bilim ve teknoloji ağını kullanarak yeni bilgi üretmesinden ve bu bilgiyi uygulamaya aktararak yeni ürünler geliştirmesinden geçmektedir. Ulusal buluş-yenilik dizgesinin (*innovation*) oluşturulması olarak tanımlanan bu süreçte esas olan, bilginin pasif kimliğinden kurtarılarak toplumun her kesiminde kullanımının yaygınlaşması ve piyasa konusu olmasıdır (Kepenek, 1996: 18-19).

Bu anlayışa göre bir ekonomide ulusal buluş-yenilik dizgesinin (UBD) başarılı olarak çalışabilmesi için tüm sistemin, yapıtaşları bilgi (*knowledge*) ve öğrenme (*learning*) olan yeni bir tip sosyal ekonomi ile desteklenmesi gerekmektedir. Bilgi, bir ekonomide teknolojik ilerlemenin en önemli kaynağıdır ve düzenlenmiş (*codified*) ve örtük (*tacit*) bilgi olmak üzere iki biçimde varolur (Morgan ve Nouwelaers, 1999: 6). Özetle bu kavramlardan ilki satın alınabilen bilgiyi tanımlarken, ikinci kavram ilkinin aksine kişisel ilişkiler ile elde edilebilecek bilgiye işaret eder. Öğrenme ise kabaca bilgiye ulaşma ve onu kullanabilme becerisidir. Nooteboom'a göre öğrenme, birinci düzey (*first order*) ve ikinci düzey (*second order*) öğrenme olarak ikiye ayrılır (Nooteboom, 1996). Birinci düzey öğrenme, varolan bir buluşun rafine edilmesi yani çeşitli değişiklikler ile daha iyi ve olumlu hale getirilmesidir. İkinci düzey öğrenme ise, alışılmışın dışında yeni ve özgün bir buluş gerçekleştirmek anlamına gelmektedir.

Yukarıda yapı taşlarını kısaca açıkladığımız sosyal ekonominin oluşumunda ikinci düzey öğrenme bir lokomotif rol üstlenmektedir. Çünkü, ikinci düzey öğrenme ağırlıklı olarak kişiye özel ve paylaşımında kurumsal normların (*institutional norms*) yani tekrarlayan davranışlar, alışkanlıklar ve rutinleşmiş dav-

ranış biçimlerinin önem kazandığı örtük bilgiyi kullanmaktadır. Eğer bu normlar, bir ekonomide karşılıklı işbirliği ve güvene dönüşürse, bu durum o ekonomideki aktörler arasında parayla satın alınamayan karşılıklı bağımlılıklar (*untraded interdependencies*) yaratarak (Storper, 1997: 5), sözü edilen yeni tip sosyal ekonomiyi harekete geçirir. Bu bağlamda, firmalar arasında güvene dayalı, kalıcı ve yüz yüze ilişkileri geliştirerek bir kurumsal yoğunlaşma (*institutional thickness*) yaratmak (Amin ve Thrift, 1995) ve bu amaçla gerekli örgütlenmeyi oluşturarak üreticilerin teknoloji, bilgi, yeni fikir ve becerileri paylaşmalarını sağlamak, sosyal ekonominin devamlılığını sağlamanın ön koşullarıdır (Cooke ve Morgan, 1998).

Mekânsal açıdan bu yeni tip sosyal ekonomiyi yaratmanın en önemli araçlarından birisi, İtalya (Emilia-Romagna Sanayi Bölgesi) ve Amerika (Silikon Vadisi) örneklerinde olduğu gibi sanayi odakları yaratarak, ekonomik aktivitelerin bir arada bulunmalarını teşvik etmektir (Porter, 1990). Her ne kadar iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, pek çok mal ve hizmetin üretimi ve pazarlanmasında coğrafi uzaklıkların eski önemini yitirmesine neden olmuşsa da (Castells, 1996; Cairncross, 1997), Cooke ve Morgan'ın tanımladığı kurumsal örgütlenmenin ve yerel ağların ortaya çıkmasında aynı coğrafi mekânı paylaşmak önem taşımaktadır. Bu çerçevede bölge. kişisel ilişki ağlarının, yüz yüze ilişkilerin ve karşılıklı güven ortamının yaratılabileceği en uygun mekânsal birim olarak kabul edilmekte ve dahası ekonomik gelişmenin potası olarak algılanmaktadır.

Bölge politik yeniden yapılanmanın uygulama ölçeğidir!

Yeni bölgeciliğin politik kanadına göre, sözü edilen bölgesel ekonomik gelişmenin hayata geçirilebilmesi için yeni bir politik yapılanmaya ihtiyaç vardır. Ulus-devletin hedef alındığı bu yeniden yapılanmanın ardında, küresel dinamiklerin gücü karşısında merkeziyetçi politikaların iflas ettiği ve ulus-devletin işlevini yitirdiği varsayımı yatmaktadır. Bu varsayımdan hareketle, ulus-devletin küresel ölçekte kapitalizmle baş edemeyecek kadar küçük olduğu, dolayısıyla yetkilerinin bir kısmını Avrupa Birliği ve NAFTA gibi ulusüstü birliklere devretmesinin gerektiği vurgulanmaktadır. Yerel ölçekte ise, ulus-devlet yereldeki sorun ve potansiyelleri keşfedip yatırımları yönlendiremeyecek ölçüde büyük ve hantal olmakla yargılanmakta ve yetkilerinin geri kalanını ulusaltı iktidar merkezlerine devretmesi öngörülmektedir. Bu bağlamda bölge, politik yeniden yapılanmanın uygulama ölçeği olarak yeni görevler üstlenmekte ve politik bir kimlik kazanmaktadır.

Bölgeselleşme diye anılan bu süreçte bölgeye biçilen en önemli görev, kendi sınırları içinde gerçekleşen ekonomik aktivitelerin izlenmesi (*economic monitoring*) olarak özetlenebilir. Bu doğrultuda AB'de bölge, sosyal, ekonomik ve politik kararların tartışıldığı bir zemin; hem ulusal hem de ulus üstü alanda ken-

di çıkarlarını savunan bir aktör olarak tanımlanmaktadır (Keating, 1998). Son on beş yıldır izlediği politikalar ile giderek bölgelere ve topluluklara dayalı bir kimliğe doğru kayan AB'de bölgelere aktarılan yapısal fonların kullanılması, ancak bölgesel ölçekte yönetimlerin kurulması ile mümkün olmaktadır. İşte bu noktada bölgesel kalkınma ajansları özel bir önem kazanmakta ve istatistiki verilerin toplandığı çeşitli düzeydeki NUTS bölge birimleri bu yönetim birimlerinin mekânsal sınırlarını oluşturmak için kullanılmaktadır.

Yeni bölgeciliğin eleştirisi

Bölgesel yarışmacılık kavramını, bir ulusun refahını artırmak için her kapıyı açabilen sihirli bir anahtar olarak sunan yeni bölgecilik söylemi, her şeyden önce kendinden aşırı emin ve normatif tarzıyla, çoğunluğunu Marksistlerin oluşturduğu bir grup araştırmacı ve akademisyenden çeşitli tepkiler almıştır. Bu grubun sivrilen isimlerinden John Lovering'e göre Porter'cı yaklaşım, bölgesel gelişme olgusunu son derece basite indirgeyerek, yeni bölgeciliği bölgelerin önüne tek seçenek olarak koymaktadır (Lovering, 2001: 350). Buna göre bölgeler, Fordizmin sözde çöküşü ve küreselleşmenin yükselişi bağlamında, ya bilgi yoğun buluş dizgelerini oluşturup, küresel ekonomiyi etkileyen motor bölgeler olacaklardır, ya da, içinde küresel gelişmelerden etkilenen bölgelerin bulunduğu ikinci ligde yer alacaklardır.

İlk anda kulağa hoş gelen bu söylem, ekonomik gelişmişlik bağlamında dünyada sadece iki tip bölgenin var olduğunu ima eden ve ustaca popülerize edilmiş naif bir değerlendirmedir. Bu bakış açısıyla yeni bölgecilik, bölgelerin nasıl davrandıklarını anlamaya çalışmaktan çok, nasıl davranmaları gerektiğini, sadece sanayileşmiş kapitalist ülkelerin sınırlı sayıdaki başarılı deneyimlerini örnek göstererek anlatan ve bu nedenle de gereğinden fazla abartılan bir söylem kimliği taşımaktadır. Almanya'nın ünlü Baden-Würtemburg bölgesinin buluş kapasitesi yüksek üretim yapısı veya İtalya'daki Emilia-Romagna Sanayi Bölgesi'ndeki kurumsal yoğunlaşma, bu bölgeleri, bulundukları koşulların ve zamanın kesiştiği düzlemde başarılı ve rekabetçi kılmaya yetebilir. Ancak bu ve bunun gibi bölgelerden yola çıkarak oluşturulan standart yeni bölgeci ekonomik gelişme stratejilerinin, değişmez bir model olarak dünyanın her yerinde başarılı olamayacağı tartışılmaz bir gerçektir (Amin, 1999; Enright, 2000). Kaldı ki, literatürde parmakla gösterilen başarılı sanayi bölgeleri bile birbirlerine göre farklı özellikler sergilemektedir (Markusen, 1996).

Ayrıca, yeni bölgeciliğe sempatiyle yaklaşan ekonomik coğrafyacıların, bir bölgede sosyal ekonominin yaratılması için fizik mekânda yığılmanın gerekliliğine işaret eden yaklaşımları da tartışmaya açıktır. Çünkü, sözü edilen sosyal ekonominin yaratılmasında fiziksel yakınlık kadar, ilişkisel yakınlık da (*relational proximity*) aynı oranda önemlidir. Firmalar, küresel bağlantıları ve ulusaşırı

birliklerin oluşturduğu ağlar (*networks of transnational corporations*) aracılığı ile de enformel biçimde 'öğrenerek' sosyal ekonominin oluşmasına katkıda bulunabilirler (Amin, 1999: 369). Söz mekândan açılmışken, daha bölgenin bir fizik mekân parçası olarak üzerinde herkesin uzlaştığı bir tanımının da bulunmaması yeni bölgeci yazarlar tarafından ihmal edilen bir başka konudur. Örneğin Scott'a göre bölge, bir ulusaltı coğrafi birimi ifade ederken, ABD'den verdiği örneklerin büyük bir çoğunluğu pek çok Avrupa ülkesinden daha geniş alana sahiptir.

Öte yandan, bir bölgede gerçekleştirilen bilgi ve teknoloji yoğun üretim ile, bu üretimin gerektirdiği küresel bağlantıları överek, bunları bölge içi ekonomik gelişmenin en önemli kanıtları olarak tanımlayan yeni bölgecilik, bu yönüyle aslında firma ve piyasa merkezli bir bakış açısına sahiptir (Lovering, 1999: 387). Bu çerçevede, bölge bir sosyal varlık yerine ayrıcalıklı bir takım ekonomik aktiviteler için oluşturulmuş mekân parçası olarak algılanmaktadır. Oysa, bir bölge halkının gelir düzeyi ve yaşam standardı ile, o bölgede yer seçmiş bir firmanın küresel rekabet gücü farklı şeylerdir. Dolayısıyla, yeni bölgecilik söyleminin metodolojik açıdan en temel problemi, 'bölgenin gelişmesi' ile 'bölgede gelişme' kavramları arasındaki farkı görmezlikten gelmesi ve iş çevrelerinin söylemlerini mekâna indirgemesidir (Lovering, 2001: 350). Bu bağlamda, yeni bölgeci anlayış, politik yeniden yapılanma açısından da ciddi problemleri barındırmaktadır. Öyle ki, AB ülkelerinde politik ekonomi, birlik içinde sayıları hızla çoğalan bölgesel kalkınma ajanslarının kurulmasıyla, bölgelerin yapıtaşı olduğu bir yönetim sistemine doğru kaymaktadır. Bu durum, ekonomik gelişmede makro boyutun ihmal edilmesi kadar, bölge içinde ideolojik ve sosyolojik açılardan farklılaşmış, ekonomik gelişmeleri yönlendirebilecek ölçüde güçlü, ancak bölgeyi temsil etmeyen ayrıcalıklı bir kesimin oluşması tehlikesini de beraberinde taşımaktadır (Lovering, 1999: 390).

Sonuç: Yeni bölgecilik ve Türkiye

AB adaylığı sürecinde bulunan ülkemizde gündemdeki reformlar ve bunların mekânsal zeminini hazırlayan NUTS projesi Türkiye'de yeni bölgecilik adına atılan adımları temsil etmektedir. Bu adımlardan biri olan yerel yönetimler yasa taslağının, ulus-devletin bazı fonksiyonlarını yerel veya bölgesel yönetimlere devrederek merkezî yönetim ile toplum arasındaki mesafeyi azaltacağı ve bu yolla devletin etkinliğini artıracağı söylenebilir. Ancak bu tasarı bütüncül bir çerçevede ele alındığında ciddi problem ve tehlikeleri barındırmaktadır. Her şeyden önce bu tasarı ile, toplumsal yaşamı salt piyasa koşullarına göre organize edecek bir devlet yaratılmaya çalışılmakta (Güler, 2003); diğer bir deyişle, bölgeler ve kentler arası dengesizliğin önlenmesi için temel mekanizma olan sosyal devletten, düzenleyici devlete geçiş neoliberal bir platformda meşrulaştırılmaktadır.

Bu yaklaşımın ülkemizin bölgesel kalkınma bağlamında yıllardır çözemediği

sorunlara bir çözüm olamayacağı açıktır. Bölgeler arası dengesizliklerin yoğun olduğu ülkemizde, sadece devlet yatırımları ve destekleri ile ayakta kalabilen birçok ilin, tasarı kapsamında ele alınan kamu hizmetleri bağlamında kendi kaderleriyle baş başa bırakılacağı tehlikesini başta politikacılar olmak üzere toplumun her kesiminin göz önünde bulundurması gerekmektedir. Aksi takdirde, varlık nedeni bu dengesizlikleri ortadan kaldırmak olan bölge planlama, sırtını dayaması gereken güçlü bir sosyal devletin yokluğu ile yeni sorunlarla karşı karşıya kalacaktır.

Yerel Yönetimler Yasa taslağını takip eden süreçte bir sonraki aşama, Porter'cı küresel rekabet koşullarının sağlanması amacıyla bölgesel kalkınma ajanslarının kurulması olarak görünüyor. NUTS bölge birimleri esas alınarak, yerel sorun ve potansiyelleri hızlı saptayacak, dolayısıyla doğru politikalar üretecek yerel mekanizmaları oluşturmak kuşkusuz Türkiye'nin bölgesel gelişme problemlerinin çözümüne olumlu katkılar sağlayacaktır. Ancak bu noktada, bölgesel kalkınma ajanslarının vereceği ivme ile yaratılacak olan ekonomik değerin bölgede nasıl paylaşılacağı, bölge içi dengesizliklerin giderilmesi açısından bu süreçte göz ardı edilmemesi gereken konuların başında gelmektedir.

Benzer bir şekilde, bir bölgede ulusal buluş-yenilik dizgesini destekleyerek, güçlü bir sosyal ekonominin oluşumunu sağlamak, o bölgenin küresel ekonomi içindeki rekabet gücünü artırmaya yardımcı olacak bir stratejidir. Ancak bu, her bölge için geçerli ve başarılı bir yöntem olmayabilir. Diğer bir deyişle, farklı yerel dinamiklere sahip her bölge, bu stratejilere farklı tepkiler verebilir. Örneğin kırsal karakterli bölgelerde, ileri teknoloji üretecek sanayi yığılmaları için sermaye birikimi ve kalifiye işgücü problemlerinin yaşanması çok normaldir. Ya da, köhnemiş ve eski canlılığını yitirmiş sanayi bölgelerinde, girişimci ruh, zayıf yerel bağlantılara sahip yabancı sermayeli bir firmanın gölgesinde kalarak kırılgan bir kimliğe bürünmüş olabilir. Bu noktada, bir bölgede uygulanacak ekonomik gelişme stratejilerinin başarıya ulaşması, bu politikaların bölgelerin kendi yerel özelliklerini göz ardı etmeyen güçlü bir ulusal ekonomi ile desteklenmesine bağlıdır.

Sonuç olarak, içerik ve yöntem olarak ciddi problemleri barındıran yeni bölgecilik söyleminin sunduğu stratejilerin, Türkiye'de kalkınmanın anahtarı olarak kabul edilmeden önce, ülkeye özgü koşulların tartışılması ve değerlendirilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Amin, A. ve Thrift, N. (1995) "Globalization, institutional 'thickness' and the local economy", P. Healey, S. Cameron, S. Davoudi, S. Graham ve A. Madanipour (der.) *Managing Cities* içinde, John Wiley, Chichester, s. 91-108.

Amin, A. (1999) "An institutional perspective on regional economic development", *International Journal of Urban and Regional Research*, cilt 23, no 2, s. 365-378.

Cairncross, F. (1997) *The Death of Distance*, HBS Press, Boston.

Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society. Volume 1*, Blackwell, Oxford.

Cooke, P. ve Morgan, K. (1998) *The Associational Economy: Firms, Regions and Innovation*, Oxford University Press, Oxford.

Enright, M. (2000) "The globalization and the localization of competitive advantage: Policies towards regional clustering", N. Hood ve S. Young (der.) *The Globalization of Multinational Enterprise Activity and Economic Development* içinde, MacMillan Press, Londra, s. 303-331.

Ergin, D. (2002) "AB bölgesel politikaları çerçevesinde Türkiye'nin durumu", *10. Ulusal Bölge Bilimi/Bölge Planlama Kongresi*, 17-18 Ekim 2002, İstanbul.

Güler, B. A. (2003) "Sosyal devlet tarih olacak", *Cumhuriyet*, 7.5.2003, s. 8.

Keating, M. (1998) "Is there a regional level of government in Europe?", P.Le Gales ve C. Lequesne (der.) *Regions in Europe* içinde, s. 11-29, Routledge, Londra.

Kepenek, Y. (1996) "Ulusal buluş-yenilik dizgesi (UBD)", *Cumhuriyet Ekonomi Eki*, sayı 4, 18.11.1996, s. 18-19.

Lovering, J. (1999) "Theory led by policy: The inadequacies of the 'New Regionalism' (illustrated from the case of Wales)", *International Journal of Urban and Regional Research*, cilt 23, no 2, s. 379-395.

Lovering, J. (2001) "The coming regional crisis (and how to avoid it)", *Regional Studies*, cilt 35, no 4, s. 349-354.

Markusen, A. (1996) "Sticky places in slippery space: A typology of industrial districts", *Economic Geography*, cilt 72, s. 293-313.

Morgan, K. ve Nouwelaers, C. (1999) "A regional perspective on innovation: From theory to strategy", K. Morgan ve C. Nauwelaers (der.) *Regional Innovation Strategies: The Challenge for Less Favoured Regions* içinde, The Stationary Office and the Regional Studies Association, Londra, s. 1-18.

Nooteboom, B. (1996) *Towards a Cognitive Theory of the Firm*, Groningen University, School of Management and Organization.

Ohmae, K. (1993) "The rise of the region state", *Foreign Affairs*, no 72, s. 77-87.

Porter, M. E. (1990) "Competitive advantage of nations", *Harward Business Review*, Mart-Nisan 1990, s. 73-93.

Storper, M. (1997) *The Regional World: Territorial Development in a Global Economy*, Guilford Press, Londra.

Dünya Felsefe Kongresi'nin ardından: Siyaset felsefesi, beşeri bilimler ve üniversite eğitimi

*Devrim Sezer**

21. Dünya Felsefe Kongresi, dünyanın çeşitli ülkelerinden birçok felsefeciyi İstanbul ve Türkiye ile buluşturdu. Kongre ile ilgili olarak Türkiye'de üniversite eğitimini de yakından ilgilendiren birkaç noktanın altının çizilmesi gerekiyor. Başlığı "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe" olan Kongre'de en çok bildiri, siyaset felsefesi alanında sunuldu. Gerek siyaset felsefesi alanında, gerekse bildiri sunulan diğer alanlarda Kongre'ye ev sahipliği yapan Türkiye'den katılımın az olması üstünde durulması gereken bir konu. Akla şöyle bir soru geliyor ister istemez: Böyle olmasına şaşırmalı mıyız? Felsefenin lise eğitiminden tamamen çıkarıldığı ve üniversitelerde felsefe eğitiminin gittikçe marjinalleştiği bir ülkede böyle bir duruma şaşırmak için bir neden yok. Devlet üniversitelerine oranla daha fazla maddi olanağa sahip vakıf üniversitelerinin çok büyük bir kısmında felsefe bölümü dahi olmaması, Türkiye'de eleştirel düşünceye olan toplumsal mesafenin sanıldığından daha fazla, daha yaygın ve çok daha köklü temelleri olduğunu gösteriyor. İşin daha da vahim olan yanı, siyaset bilimi bölümleri başta olmak üzere, toplumsal ve beşeri bilimlerin çeşitli alanlarında eğitim gören öğrencilerin siyaset felsefesiyle tanışmadan mezun olmasında tuhaf bir yan görülmeyen bir ülkede yaşıyor oluşumuz.

Geçtiğimiz yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olan Martin Heidegger'in ısrarla vurguladığı gibi, teknolojik ve iktisadi aklın üniversitelerin örgütlenişine de damgasını vurduğu bir çağda yaşıyoruz. Bu durum, yalnızca modern toplumların işleyişini sürdürebilmesinde işlevsel bir rolü olan ve çeşitli meslek alanlarına işgücü yetiştirmekten fazla bir amacı olmayan bölümler için geçerli değil. Üniversiteler zaten çoktan böyle bir mantığa teslim olmuş durumda ve ona hizmet etmekte. Yeni olan, bu mantığın artık kendinden başka bir akla ge-

(*) Carleton Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

reksinim duymaması ve felsefeyi üniversiteden tamamen kapı dışarı etmesi. Türkiye'de bu durum Kuzey Amerika ve Batı Avrupa ülkelerinden çok daha radikal bir şekilde yaşanıyor. Bu ülkelerde teknolojik ve iktisadi aklın çok daha fazla alana nüfuz ettiği söylenebilir hiç şüphesiz; ama sözü edilen ülkelerde başta siyaset felsefesi, edebiyat ve sanat tarihi gibi alanlar olmak üzere bütün beşeri bilimler ("Humanities"), bu ülkelerin kültürel ve siyasal geleneğinin ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğü için, bu ülkelerde felsefe, tarih ve sanat eğitimi üniversite eğitiminde çok önemli bir yere sahip. Türkiye için böyle bir durum sözkonusu değil. Üniversiteler, konularında uzman, ama insani anlamda az gelişmiş, ufku dar, felsefeye, tarihe ve sanata yabancı bireyler yetiştiren teknik okullara dönüşüyor. Vakıf üniversitelerinin büyük bir bölümü böyle bir gidişe engel olmak bir yana, onu daha da hızlandırıyor gibi görünmekte.

Siyaset felsefesi, "Ben kimim?"; "Nereden geliyorum, nereye gidiyorum?"; "İyi ve doğru yaşamanın anlamı nedir?"; "Tutkularımın kaynağı ne?"; "İyi ve adil bir siyasal rejimin nasıl olması gerekir?"; "İnsan karakteri ve siyasal rejim arasında nasıl bir ilişki vardır?"; "Özgürlük, adalet, eşitlik, iktidar, vatandaşlık ve otorite gibi kavramlar ne anlama gelir?" "Hangi prensiplere göre ve nasıl yaşamalıyız?" gibi sorulardan hareketle, toplumsal yaşamı ve politik var oluşumuzu bizden önce bu soruları soran düşünürlerin yanıtlarıyla bir diyaloğa girerek anlama, anlamlandırma ve sorgulama çabasıdır. Aristo'nun yüzyıllar önce söylediği gibi, siyaset felsefesi pratik felsefedir. Nasıl yaşadığımızla, iyi ve adil bir yaşamın nasıl mümkün olduğuyla ilgili olduğu için eğitim sisteminin en hayati halkasıdır. İyi ve adil bir siyasal rejimin ve eleştirel aklın egemen olduğu bir kamusal hayatın oluşabilmesinin arzu edildiği her ülkede, yalnızca felsefe ve siyaset bilimi öğrencileri için bir uzmanlık alanı olarak değil, üniversite eğitimi alan bütün öğrencilerin tanıştırılması gereken bir "hayat bilgisi" olarak düşünülmesi gerekir siyaset felsefesinin.

Böyle bir anlayışın Türkiye üniversitelerinde yerleşebilmesinin önünde iki önemli engel var. Bunlardan birincisi, Batı siyaset felsefesi geleneğinin ve bu başlık altında tartışılan düşünürlerin "bizim" geleneğimize ait olmadığı yönündeki anlamsız iddia. Türkiye'nin önemli düşünür ve yazarlarından biri olan Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yıllar önce söylediği gibi, sahiplendiğimiz medeniyeti hâlâ belli bir mesafeden tereddütle izlemeye devam ediyor ve onu bir türlü kendimizin yapamıyoruz. Tanpınar'ın sözünü ettigi türden bir "Oedipus kompleksi"nden hâlâ sıyrılabilmiş değiliz sanki. Bunda elbette artık neredeyse hiçbir anlamının kalmadığını hemen herkesin kabul ettiği lise eğitim sisteminin temelsizliğinin büyük payı var. Ancak sadece nasıl dahil olduğumuza bir türlü karar veremediğimiz Batı Avrupa geleneğinin yaratıcılarının ve düşünürlerinin değil; yerel seslerin, kendi yazarlarımızın, düşünürlerimizin ve sanatçılarımızın da ne lise ne de üniversite eğitiminde etraflıca ve eleştirel bir bakışla ele alınmadığı düşünüldüğünde, siyaset felsefesine karşı olan toplumsal soğukluğun ve bunun Türkiye

akademi dünyasındaki yansımalarının nedeninin sadece Tanpınar'ın sözünü ettiği türden bir kimlik krizi olamayacağı biraz daha belirginleşiyor. Batı geleneğiyle ve iki asırdır onunla bir tür füzyona girmiş kendi geleneğimizle eleştirel bir yüzleşmeden hâlâ kaçıyoruz. Ama bu beyhude kaçış, siyasete ve siyaset felsefesine olan düşmanlıkla birleştiğinde, bizi eşiğinde on yıllardır beklediğimiz karanlık uçuruma bir parça daha yaklaştırıyor. Ne yöne gideceğini bilmeden liselerden ve üniversitelerden mezun olmuş binlerce genç insan, Türkiye'nin 20. yüzyılına damgasını vurmuş askerî darbelerin, yoksulluğun ve binbir çeşit politik baskının sebeplerini anlayamayacağı ve bunlar üzerine düşünemeyeceği gibi, Türkiye'yi hiç beklenmedik bir anda demagog bir tiranın ellerine teslim edebilir.

İkinci sebep, daha önce sözünü ettiğim teknolojik ve iktisadi aklın Türkiye üniversitelerinde pozitivist ve popülist eğilimle girdiği mutlu beraberlik. Bu anlayışa göre, akademiden beklenen, genç insanlara meslek kazandırmak, toplumsal sorunlara "somut" ve "pratik" çözümler getirmek ve geçer akçe olarak kabul edilen alanlarda güncel konularla ilgili akademik araştırmalar yapmaktan ibaret. Yanlış anlaşılmasın: Sorun, böyle bir anlayışın akademide kendine yer bulmuş olması değil; bu zihniyetin akademiye bütünüyle egemen olması ve başta siyaset felsefesi olmak üzere bütün beşeri bilimlerin üniversitelerden kapı dışarı edilmesi. Sıkıntısını çektiğimiz, çoğunlukla iddia edilenin aksine, toplumdan kopmuş bir siyaset felsefesi anlayışının egemenliğini ilan etmiş olması değil, topluma olan mesafesini yitirmiş ve toplumun önyargılarına teslim olmuş bir akademi anlayışının Türkiye'de üniversite eğitimine damgasını vurmuş olması.

Felsefenin "somut" ve "pratik" meselelerle ilgilenmediği, felsefeyle uğraşanların toplumsal yalıtılmışlıktan muzdarip olduğu yönündeki iddia, kökü oldukça eskilere uzanan bir önyargıdır. Antik Yunan'ın komedi ustalarından biri olan Aristofanes'in "Bulutlar" adlı oyunu, bugün artık iyice kabak tadı vermiş olan bu toplumsal yalıtılmışlık iddiasını konu alır ve Sokrates'i toplumun meselelerine kayıtsız kalmakla suçlar. Sokrates'in bu suçlamaya verdiği en güzel yanıt, Platon'un bize aktardığı ünlü "Savunması"dır. Sokrates, siyaset felsefesinin temel metinlerinden biri olan bu diyalogda, gerçekten topluma en çok yararı dokunacak eylemin ve en önemli politik erdemin, toplumun önyargılarına hapsolmayan bir eğitim anlayışının yaşatılması olduğunu söyler. Bu uyarıyı çok fazla dikkate alıyor gibi değiliz. Bugün yaşadığımız sorunların kaynağında olan, fildişi kulesinde oturan ve topluma sırtını dönen bir siyaset felsefesi anlayışı değil, toplumsal ve siyasal hayata egemen olan ve akademiyi neredeyse yutmak üzere olan felsefe düşmanlığı ve sanata, edebiyata, tarihe ve kültüre karşı gittikçe sesini yükselten entelektüellik karşıtı kıyıcı dil. Her geçen gün yokluğunu daha çok hissettiğimiz yaratıcı, eleştirel düşünceyle ve diyaloğa açık bir politik akılla aramızdaki mesafe, siyaset felsefesi ve beşeri bilimler akademide saygın bir yer bulabildiğinde azalacaktır. Felsefe Kongresi bunun gerekliliğini bize bir kez daha hatırlattı. Türkiye üniversiteleri ne zaman "daha az değil, daha çok felsefe" diyecek?

21. Dünya Felsefe Kongresi ve Türkiye'de felsefe tasarımı

*Yücel Kayıran**

Tasarım derken, tekil bir duruma ait bir hali kastetmiyorum. Bu daha çok bir imgelem, bir tahayyüldür. Çünkü tahayyül, hayale getirme, hayalde canlandırma demektir. Henüz gerçeklikte olmayan fakat istenilen ve arzu edileni imgeleme, hayale getirme, tekil öznenin tasavvurudur. Oysa tasarım kavramı, tekil olanı aşan bir duruma işaret eder. Evet; tasarım, daha önce algılanmış olanın anlıkta yeniden şekillendirilmesi, yeniden kurulması demektir. Fakat, tasarımda, tasarımlanan şeyin gerçekleşme süreci, bilinç ve irade dahilindedir. Kelimenin, mimari ve kültürel alanlarda birbirinden farklı ayrıntılara işaret etmesi önemlidir. Tasarım teriminin mimaridaki kullanımı, mevcut gerçekliğin dizayn edilmesi iken, kültürel alandaki kullanımı özellikle ütopya kavramına vurgu yapar. Bu bağlamda, tasarım, gerçekliği düzenlemekten çok, gerçekliğin gelecek zamandaki halini, bugün mevcut olmayan bir halde tasarlamak üzere edimlerin gelecekteki tasarıya göre düzenlenmesi demektir. İdeoloji nosyonundan söz ediyorum. Başlıktaki tasarım kelimesinin kullanımı bu bağlama vurgu yapmak için tercih edilmiştir. "Türkiye'de felsefe tasarımı" başlığı ile işaret ettiğim, felsefenin, Türkiye toplumunda bugün nasıl algılanmakta olduğunu göstermekle birlikte, özellikle felsefe ile ilgilenenler veya bağlantısı olan kişiler tarafından dönüştürme fikriyle yeniden kurulma çabasına ilişkin girişimlerdir. Sözünü ettiğim, dönüştürme ediminin neliğini, bugün yaşanmakta olan bir problemle göstermeye çalışacağım.

Problem

Türkiye'deki felsefe ortamında, bugün yaygın olarak tartışılan ve en önemli sorun olarak görülen konu, felsefenin ne olduğu problemidir. Bu bir şaka değil.

(*) Şair, yazar.

Mizahi bir durumdan söz etmiyorum, ironik bir durumdan da. Türkiye'nin, gerek felsefi, gerekse entelektüel ortamında, hem felsefeciler hem de bir şekilde felsefeyle bağıntısı olan kişiler, bugün felsefenin ne olduğunu sormakta ve ne olduğuna verdikleri yanıttan hareketle de onun bugün olanaklı olup olmadığını tartışmaktadırlar. Ancak bu tartışma, felsefenin ikibinbeşyüz yıllık tarihi hesaba katılmadan yapılmaktadır. Yani, ne olduğu araştırılan, ikibinbeşyüz yıllık geçmişi olan bir disiplin değil de, sanki yeni ortaya çıkmış ve ne olduğu bilinmeyen bir şeydir.

Bu yazının sorun edindiği nesne, bu durumun, yani felsefenin ne olduğunun tartışıldığı bu fenomenin kendisidir. Bu fenomen, bugün üzerinde düşünülmesi gereken bir problemdir. Bu bir problemdir; çünkü, bu tartışma sürecinde yapılan tanımlama ve açıklamalar ile, bu tanım ve açıklamaların ilişkin olduğu şeyin, yani felsefenin gerçekliği arasında bir aykırılık söz konusudur.

Felsefe tarihinin bazı dönemlerinde, olup bitenler karşısında felsefenin ne olduğunu sorgulamak ve tanımlamak durumunda kalmış filozoflar yok değildir. Örneğin Aristoteles'in *Protrepkitos*'u Epiktetos'un *Düşünceler*'i, Karl Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*, Wilhelm Dilthey'ın *Felsefenin Neliği*, Karl Jaspers'ın *Felsefeye Giriş*'i, Martin Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe*'si, Louis Althusser'in *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, G. Deleuze/F. Guattari'nin *Felsefe Nedir*'i, bu duruma örnek verilebilir. Ancak, bu filozofların tartıştıkları ve odaklaştıkları konu, genel olarak felsefenin ne olduğu sorunu değil, kendi felsefelerinin sınırlarını çizmek ve çizilen bu sınırların felsefe tarihinde yer alan diğer filozofların felsefelerinin sınırları ile 'akrabalığına' işaret etmekle birlikte, yaşadıkları dönemde, felsefenin felsefe olmayana dönüştürülmesi gibi edimleri problem edinmeleridir.

Tarih boyunca, bütün edebi veya sanatsal, felsefi veya bilimsel türler, söz konusu türün ehli olmayan, fakat o türe gönül vermiş denilebilecek kişilerin edimleri ile söz konusu dönemin ideolojik niyetleri sonucunda, kendi niteliklerinin sınırlarında yer almayan öğelerle inşa edilme girişimiyle yüz yüze kalmıştır. Söz konusu kişiler ile ideolojik niyetler var olduğu sürece, söz konusu türler de, o tür olmayana dönüştürülme girişimiyle daima yüz yüze gelecektir. Dolayısıyla, yukarıda anılan filozofların, söz konusu yapıtlarını, bu gibi durumlarla yapılan felsefi mücadele bağlamında değerlendirmek gerekir.

Ancak, benim, bu yazıda işaret ettiğim problem, bu türden değil. Çünkü, her şeyden önce, Türkiye'deki felsefe ortamında felsefenin ne olduğu, onun iki bin beş yüz yıllık geçmişi göz ardı edilerek tartışılmaktadır. Oysa, böyle bir tartışmada, öncelikle beklenen edim, bu alandaki örneklerin hesaba katılması, bunun ötesinde söz konusu örneklerin irdelenmesidir. Sorunun, bu tarzda ortaya konmaması, tartışmanın, felsefe adına değil, daha çok felsefeye rağmen yapılan bir şey olduğu kuşkusunu uyandırmaktadır. Dolayısıyla, felsefenin ne olduğuna ilişkin bir tartışmanın, felsefe adına yapılanları göz önüne almadan, filozof-

ların ortaya koydukları yapıtları hesaba katmadan yapılması, söz konusu tartışmada, felsefeden çok kişisel ve ideolojik niyetlerin belirleyici olduğu yönündeki izlenimi kuvvetlendirmektedir.

Bu tartışmanın, 21. Dünya Felsefe Kongresi'nin yapıldığı bir döneme denk gelmesi, belki zamansal bağlam bakımından bir rastlantıdır. Ancak, bu tartışmanın Kongre'yle yaşanılan gerilimin kırılma noktasında görünür hale gelmesi rastlantısal değildir.

Bu ileri sürüm, özellikle basının Kongre'ye verdiği destek dikkate alındığında pek ikna edici görülmeyebilir. Gerçekten de, basının gösterdiği yoğun ilgi göz önünde bulundurulduğunda, bu yargı ileri sürülebilir mi? Dahası ne gerilimi, gerilim nerede? Çünkü, 21. Dünya Felsefe Kongresi başta basın olmak üzere, Türkiye toplumu tarafından da ilgiyle karşılanmış ve izlenmiştir. Bu durumda, bir gerilimden söz etmek ne kadar olanaklıdır?

Bu durumda, 21. Dünya Felsefe Kongresi'ni bu yazının başlangıç noktası olarak belirlemek gerekiyor.

21. Dünya Felsefe Kongresi

Dünya Felsefe Kongrelerinin başlangıç tarihi, 1900. Dünya savaşları sırasında kesintiye uğramasının dışında, 1948'den beri, sistematik olarak her beş yılda bir yapılmaktadır.[1] Dünya Felsefe Kongreleri, Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonu [International Federation Of Philosophical Societies-FISP] tarafından gerçekleştiriliyor. FISP, ulusal felsefe derneklerinin oluşturduğu bir federasyon. Türkiye'yi federasyon içinde Türkiye Felsefe Kurumu temsil etmektedir.

Gerek FISP, gerekse Dünya Felsefe Kongrelerinin ne olduğu, Türkiye'deki felsefe ortamında, Boston'da yapılan 20. Kongre'den sonra duyulmuştur, denilebilir. 20. Kongre,[2] hem Ioanna Kuçuradi'nin FISP dönem başkanlığına seçilmesi, hem de 21. Kongre'nin İstanbul'da yapılmasının kararlaştırılması nedeniyle dikkat çekmişti.

Dünya Felsefe Kongreleri, aslında, her beş yılda bir, felsefecilerin bir araya geldiği mesleki bir toplantı. Yukarıda değinildiği gibi, ulusal felsefe örgütlerinin, Türkiye Felsefe Kurumu gibi ulusal felsefe örgütlerinin oluşturduğu uluslararası bir federasyonun çatısı altında işliyor, bu kurumlaşma. Doktora düzeyinden başlayarak, akademisyenlerin çalıştıkları felsefe disiplinine ilişkin bildiri sundukları bir organizasyon. Buna, 21. Kongre'de yapılanmaya başlanan üniversite ve lise öğrencilerinin de katıldığı gençlik ve öğrenci oturumları da dahil edilebi-

1 20. yüzyılın kongrelerinin toplandığı şehirler şunlar: Paris 1900, Cenova 1904, Heidelberg 1908, Bolonya 1911, Napoli 1924, Boston 1926, Oxford 1930, Prag 1934, Paris 1938, Amsterdam 1948, Brüksel 1953, Venedik 1958, Mexico 1963, Viyana 1968, Varna 1973, Düsseldorf 1978, Montréal 1983, Brighton 1988, Moskova 1993, Boston 1998.

2 20. Dünya Felsefe Kongresi'yle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Çotuksöken, 1999.

lir. Bu bakımdan, kongrenin bir ülkede gerçekleşmesi demek, o ülkedeki felsefecilerin başarısını göstermesi anlamına geliyor. Türkiye söz konusu olduğunda, bu başarının, öyle birden bire gerçekleşmiş olduğu söylenemez. Türkiye'deki meslekten felsefecilerin, tekil olarak, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden beri bu kongrelere ilgi gösterdikleri bilinmekte. Dünya Felsefe Kongrelerine, Türkiye'den ilk katılım, 1926'daki 6. Kongre'ye, İstanbul Üniversitesi'nden felsefe profesörü Mehmet Ali Ayni ile başlıyor. Daha sonraki yıllarda, yani 1926'dan günümüze gelinceye kadar, Hans Reichenbach, Halil Nimetullah, Fahri Fındıkoğlu, Şekip Tunç, Takiyettin Mengüşoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Bedia Akarsu, Ioanna Kuçuradi, İsmail Tunalı, Uluğ Nutku, Arda Denkel, Betül Çotuksöken, Sevgi İyi, Gürol Irzık gibi felsefe profesörleri, Türkiye adına Dünya Felsefe Kongrelerine katılmış ve bildiri sunmuşlar (Kaynardağ, 2003). Tümel olarak ise, Türkiye Felsefe Kurumu'nun, kuruluşundan 21. Kongre'ye kadar olan süreçte gerçekleştirdiği uluslararası etkinlikler bu başarının ön hazırlıkları gibi. Türkiye Felsefe Kurumu, bu amaç için kurulmuş (Kaynardağ, 1994: 16-17).

21. Dünya Felsefe Kongresi ise, Türkiye Felsefe Kurumu ev sahipliğinde, 10-18 Ağustos 2003 tarihleri arasında İstanbul'da yapıldı. Kongre'nin ana başlığı "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe" idi. Kongre'de dört ana oturum, beş sempozyum olmak üzere yaklaşık üç yüz elli oturum gerçekleştirildi. Kongre'ye doksan ülkeden[3] iki bin iki yüz felsefeci, bilim insanı ve felsefeye ilgi duyan kişi katıldı. Davetli konuşmacılar, seksiyon başkanları ve gençlik oturumlarına katılan öğrenciler bu rakama dahil değildi.

Ana oturum ve sempozyumların temaları, Kongre'nin ana başlığının alt başlıkları olarak değerlendirilebilir:

Ana oturumlar:

1- *Felsefenin Rolü: Aydınlanma, Post-modern Düşünce ve Öteki Problemler*: Önay Sözer (Türkiye), Jürgen Habermas (Almanya), Gianni Vattimo (İtalya), Kwasi Wiredu (Ghana).

2- *Globalleşme ve Kültürel Kimlik:* Adamantia Pollis (ABD), In-Suk Cha (Kore), Yusuf Örnek (Türkiye).

3- *İnsan Hakları, Devlet ve Uluslararası Düzen:* Julyu Zhelev (Bulgaristan), Michael Pendlebury (Güney Afrika), Peter Singer (Avustralya), Iris Young (ABD).

4- *Bilim ve Teknolojideki Yeni Gelişmeler:* Chen Qiwei (Çin), Anne Fagdt-Largeault (Fransa), Don Ihde (ABD), Gürol Irzık (Türkiye).

3 Bu ülkeler şunlardır: ABD, Almanya, Arjantin, Avustralya, Avusturya, Azerbaycan, Bangladeş, Barbados, Beyaz Rusya, Belçika, Benin, Birleşik Arap Emirlikleri, Brezilya, Bulgaristan, Çin, Dağıstan, Danimarka, Estonya, Ekvator, Ermenistan, Etiopya, Fas, Fildişi Sahilleri, Filipinler, Filistin, Finlandiya, Fransa, Gabon, Gürcistan, Gana, Guatemala, Güney Afrika, Hawai, Hindistan, Hollanda, Hong Kong, İngiltere, İran, İrlanda, İspanya, İsrail, İtalya, İsveç, İsviçre, İzlanda, Japonya, Kabardin-Balkar, Kanada, Karakas, Kazakistan, Kosta Rika, Kırgızistan, Kore, Letonya, Litvanya, Lüksemburg, Lübnan, Macaristan, Malezya, Meksika, Moldova, Nijerya, Norveç, Özbekistan, Pakistan, Peru, Polonya, Portekiz, Romanya, Rusya, Senegal, Slovakya, Slovenya, Suudi Arabistan, Sri Lanka, Şili, Tacikistan, Tayland, Türkiye, Ukrayna, Uruguay, Vatikan, Venezuela, Vietnam, Yakutiye, Yugoslavya, Yunanistan, Zimbabwe.

Sempozyumlar:
1- *Şiddet, Savaş ve Barış:* R. Balasubramanıan (Hindistan), Abusalam Guseinov (Rusya), Birigitte Weeisshaupt (İsviçre).
2- *Eşitsizlik, Yoksulluk ve Gelişme: Felsefi Perspektifler:* Robert Bernasconi (ABD), Agnes Haller (Macaristan), Thomas Pogge (ABD).
3- *Türkiye'de Felsefe:* Betül Çotuksöken, Tüten Anğ, Zeynep Davran, Myrto Dragona (Yunanistan), Ali Karatay, Harun Tepe, Stelios Virdakis (Yunanistan).
4- *Demokrasi ve Geleceği: Yurttaşlık ve Sivil Toplum:* Şeyla Benhabib (ABD), Victoria Caps (İspanya), Uluğ Nutku (Türkiye).
5- *İnsan Hakları: Kavramlar, Problemler ve Beklentiler:* Oswaldo Guariglia (Arjantin), Souleyman Bachir Diagne (Senegal), Alan Gewirt (ABD).

Konferanslar:
1- Maimonides Konferansı, Evandro Agazzi
2- Kierkegaard Konferansı, Hıko Schulz
3- İbn-i Rüşt Konferansı, Otfried Höffe

Kongre, ana oturum, sempozyum ve konferanslar ile birlikte, felsefenin alt dallarıyla ilgili oturumları da kapsamaktaydı. Bildiri sunulan bu oturumların en yoğun olanı "Toplum ve Siyaset Felsefesi" ile "Etik" oturumlarıydı. Toplum ve Siyaset Felsefesiyle ilgili oturumlarda da, tartışmaların odak noktasını çeşitli etik sorunlar oluşturdu.[4] Felsefenin kendi alt dalları açısından bakıldığında, bu oturumlara göre, Kongre'de öne çıkan ne epistemolojiydi, ne de ontoloji; öne çıkan etikti. Felsefe açısından, 20. yüzyılın bir epistemoloji ve ontoloji yüzyılı olduğu dikkate alındığında, etiğin öne çıkışı dikkat çekicidir.

Bu bilgiler ışığında Kongre'nin, gerek toplum, gerekse Kongre'ye katılmayan 'felsefeciler' tarafından algılanış tarzı birbirinden farklı olmakla birlikte, irdelemeye değerdir.

Ancak, 21. Dünya Felsefe Kongresi'nin nasıl algılandığı sorunundan önce, algılanan ile algılanmayan arasında bir ayrım yapmak ve ikincisinden söz etmek gerekmektedir. Algılanan daha çok davetli konuşmacıların, yani ana oturumlar ile sempozyumlarda bildiri sunan konuşmacıların, oturum başkanları ile gençlik oturumlarına katılan öğrencilerin felsefi edimleridir. Basında gündeme gelen veya tartışılan özellikle bu kesimdi. Kongre'nin süregelen yapısını oluşturan ve daha çok mesleki düzlemde yer alan, diğer konuşmacıların felsefi edimleriyse algılanmayan kısmı oluşturuyordu. Gerçi, bu felsefeciler basında yer almadı değil, ama felsefi edimlerinden dolayı değil, daha çok başlarına gelen olaylardan dolayı.[5]

21. Dünya Felsefe Kongresi'nin nasıl algılandığını ve algılananın ne olduğu-

4 Etik Oturumları ile ilgili daha ayrıntılı bir yazı için bkz. Yetişken, 2003.

5 Örneğin, Çinli kadın felsefeci Wei Xiaoping'in 'kapkaççılar' tarafından çantasının çalınması olayı gibi. Bunun dışındaki belki de tek istisna, Füsun Akatlı'nın "Basının Felsefeyle İmtihanı" başlıklı yazısında yer verdiği "Felsefe ve Edebiyat" oturumlarıyla ilgili kısımdı.

nu tanımlamak ve sınıflandırabilmek için yazılı basında yer alan başlıklar fikir verebilir bize.

Başlıklarla basında Felsefe Kongresi:
10 Ağustos 2003: "Dünyanın filozofu İstanbul'da", "Jürgen Habermas: 68'lilerin ruhani lideri", "2 bin felsefeci dünyanın sorunlarını tartışıyor", "Yeni çağın bütün sorunları konuşulacak" (Hürriyet).
11 Ağustos 2003: "Yorgun filozoflar", "Sezer'den felsefecilere destek", "Kongre ilk kez Müslüman bir ülkede toplanıyor", "Dünya masaya yatırılacak" (Sabah); "Kongre başladı", "İstanbul dünyayla felsefe yapıyor!", "Felsefeciler ne dedi?: Sesimize kulak versinler!" (Milliyet).
12 Ağustos 2003: "Ünlü filozof (Habermas) Irak'a müdahaleyi tartıştı: Uluslararası hukukun ahlaki yönü zayıfladı." (Sabah); "Ünlü filozoftan yeni dünya düzenine eleştiri" (Hürriyet); "Habermas: 'Egemenlik ABD'nin malı mı?'" (Radikal); "Habermas: Dünyayı üç yeni tehdit bekliyor..." (Milliyet); "Habermas: ABD hukuk tanımıyor" (Cumhuriyet).
13 Ağustos 2003: "Ortadoğu filozofları birbirine düşürdü", "Ulus-devletin modası geçiyor" (Hürriyet), "Felsefeciler bizi konuşuyor"(Radikal).
14 Ağustos 2003: "Büyükler dikkat, hayatta yanlış giden birşeyler var" (Hürriyet).
15 Ağustos 2003: "Felsefe ABD'ye karşı" (Akşam); "Kural tanımayan Amerika", "Çatışmayı sömürgeci başlatıyor" (Cumhuriyet); "Felsefe Kongresi'nde Doğu ve Batı'nın farklı etik kavramları tartışıldı" (Radikal); "ABD'li felsefeciden yönetime sert eleştiri" (Milliyet).
16 Ağustos 2003: "Felsefeciler kök hücreyi tartıştı" (Sabah); "İstanbul doğumlu Şeyla Benhabib: AB Göçmenlerin seyahat özgürlüğünü kısıtlıyor" (Hürriyet); "Felsefeciler 'Ney'i izleyecek", "Bush demokrasiyi tehdit ediyor" (Radikal).
17 Ağustos 2003: "Felsefeciler fildişi kulelerinden indi", "Dans gösterisi büyüledi" (Milliyet); " 'İslâm felsefecilerinden kongreye tepki" (Akşam); "Dünya çok değişecek" (Radikal).
18 Ağustos 2003: "Bu kez onlar sustu sanat konuştu: Felsefeciler şıkıdım şıkıdım" (Sabah); "Bush, Terminatör-3'e benzetildi" (Hürriyet).
19 Ağustos 2003: "En iyi kongre İstanbul'da oldu" (Akşam).

Çeşitli köşe yazarlarının Kongre'yle ilgili yorumlarının yanında meslekten felsefecilerin Kongre ile ilgili yazıları da yer aldı basında: Arslan Kaynardağ (Cumhuriyet), Füsun Akatlı (Radikal), Kenan Gürsoy (Zaman). Kongre'de sunulan bildirilere en uygun haberlerin, bu yazarların yazılarıyla basına yansıdığı söylenebilir. Bununla birlikte Kongre'ye gelmeyen, fakat Kongre hakkında yazan veya demeç veren 'felsefeci'ler de söz konusuydu. Yazının girişinde sözünü ettiğim gerilim de, daha çok bu yazarların yazı veya demeçleriyle ortaya çıkıyordu. Bu veriler açısından bakıldığında İstanbul Kongresi'yle ilgili algılamaları üç grupta sınıflandırmak olanaklıdır: Filozofun ve/veya felsefecinin neliğine ilişkin algılama; felsefenin neliğine ilişkin algılama; Kongre'nin neliğine ilişkin ('mesaja ve mesajı dile getiren aktöre' indirgeyen) algılama.

Filozofun / felsefecinin algılanmasının neliği

Basınla ilgili veriler dikkatle irdelendiğinde, filozofun ve/veya felsefecinin öneminin dile getirilişinde, ironik bir durumun söz konusu olduğu görülür. Bu ironik durum basının, felsefeci olmaklığa bir yandan saygın bir konum atfederken, diğer yandan da felsefecinin bazı konular, tartışmalar veya yaşantılar içinde bulunması kabul edilebilir değilmiş gibi davranmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu imgelemde, filozof ve/veya felsefeci, kendi kendini sterilize etmiş madde olarak algılanmaktadır. Böyle algılandığı için de, sterilize hale uygun görülmeyen bu hallerin betimlenmesi ironiye yol açmaktadır: *Felsefeciler kök hücreyi tartıştı, felsefeciler fildişi kulelerinden indi, dans gösterisi büyüledi, felsefeciler şıkıdım şıkıdım* başlıklarında olduğu gibi. Buna 'muhabirin algısı' denilebilir mi? Denilebilir. Ancak bu algı içeriğinin, Türkiye toplumundaki felsefeci tahayyülüne uyduğu da, belki bugün açısından değil[6] ama, en azından toplumun 'kültürel geçmişi' dikkate alındığında ileri sürülebilir.

Terimin etimolojisi açısından bakıldığında, bilgelik sevgisi denilen şey ile filozof ve/veya felsefeci arasındaki ontolojik bağın, Türkiye toplumunun kültürel yaşamında kurulmuş olduğu pek ileri sürülemez. Bu bakımdan, basında yer alan haber başlıkları dikkate alındığında, Türkiye'deki filozof imgesinin masum olmamakla birlikte nesnesine uygun olmadığı da görülmektedir. Masum değildir; çünkü, filozofa gösterilen saygı temelde ironiktir. Nesnesine uygun değildir; çünkü felsefecinin insan olmasından kaynaklanan özellikler göz ardı edilmektedir. Bu algılama tarzının kökeninde, aslında Türkiye toplumunun kültürel bilinçaltında filozofa ve/veya felsefeciye ilişkin oluşturduğu imge yer almaktadır. Bu imge, açıkça söylemek gerekirse filozofun ve/veya felsefecinin 'delilikle' ıralanan bir hal içinde varolduğunu imler. Bununla birlikte, Türkiye toplumunda, Cumhuriyet'e kadar bir felsefe yaşantısı, bir felsefe eğitimi yok. Gündelik yaşamında, felsefe deneyimi olmayan bir toplumda böyle bir kaygı veya ezber-yargı (önyargı değil)[7] nasıl oluşmuş olabilir?

İngilizce sözlükte, felsefe kelimesinin mecazi anlamları serinkanlılık ve kalenderliktir; filozof ise, kalender ve serinkanlı anlamına gelmektedir. Buradan hareketle, filozofu, problemler karşısında serinkanlı olan ve problemlere kalenderce yaklaşan kişi olarak tanımlamak olanaklıdır. Bu mecazi anlam, *Türkçe Sözlük*'te ise, sakin, kendi halinde yaşayan kişi olarak tanımlanmış. Bu tanımla-

6 Burada, bilgisel bir temele dayandığım söylenemez. Ama Türkiye toplumunun, bugün felsefeye gösterdiği ilgi, en azından felsefeciye eskisi gibi bakmadığını da göstermektedir, denilebilir.

7 Önyargı ile ezber-yargı birbirinden farklıdır. Önyargı, bir kimse ya da bir şeyle ilgili olarak belirli koşul, olay ya da görüntülere dayanarak önceden edinilmiş olumlu ya da olumsuz yargıdır (Türkçe Sözlük: 1983). Dolayısıyla, önyargıda, yaşadığımız bir deneyimden hareketle oluşturduğumuz bir yargının genelleştirilmesi söz konusudur. Oysa ezber-yargı derken kastettiğim, kişinin kendi deneyimine dayanmayan, o kişiden önce oluşmuş ve genellikle söylentiyle aktarılan bir yargıyı sorgulamadan, hesapsız peşin dile getirme ve kabullenme durumudur.

mada, ithal ikameci bir yaklaşımın söz konusu olduğunu belirtmeliyim; bu mecazi anlam İngilizce sözlükten devşirilmiş gibidir. Filozofun, Türkiye toplumunun kültürel belleğinde, böyle bir imgesi henüz mevcut değil. Türkiye toplumunun bilinç altında yer alan felsefeyle ilgili yaygın kanı ve kaygı, işaret ettiğim gibi daha çok *delilik*le ilgilidir. 'Kafayı yemekle', 'uçmuş' olmakla; bir başka ifadeyle, belki de en iyi imgelemle 'hep başka yerde olmakla' da diyebiliriz buna. Bu aşk haline benzer bir durumdur. Platon'un söylediği gibi haddine varan zıddına varır. Gerçekten de, bugün, aşk hali ile filozofluk hali arasındaki bağıntı silinmiş gibidir. Vurgu daha çok, kendi kendini sterilize etmiş olmaktan kaynaklanan deliliğe yöneliktir.

Nitekim, felsefe tarihinin başlangıcında, filozof, bugünkünden oldukça farklı bir imgeleme sahipti. "Sophia", bilme ve bilgelik bağlamındaki kesin anlamını Platon ile kazanır. Konuşmada değil de, yalnızca eylemlerde deneyimli olmaya vurgu yaparak, filozofun pek çok sanattan haberli olmasını dile getirdiği pekin anlamdır bu (Platon, 1975: 75-85). Bununla birlikte philia-sophia, aynı oranda "philia" kavramını da vurgular. Buradaki sevmek, bir kişinin herhangi bir nesneyi sevmesi değil, dostlukta veya arkadaşlıkta, yani bir ilişkide seven olması demektir. Aristoteles, arkadaşlık ile tartışma arasındaki ilgiye dikkat çeker: " birbiriyle tartışmaya girecek insanların önce herhangi bir nokta üzerinde birbirleriyle anlaşmaları gerekir" (Aristoteles, 1993: 105). Platon'un bütün *diyalogları*, sözünü ettiğim bu seven halin görüldüğü bir alandır. Filozofun kavram üretme gücünü içinde taşıyan bir kavram dostu olduğu, dolayısıyla felsefenin kavramlar yaratmayı içeren bir disiplin haline gelmesi (Deleuze ve Guattari, 1992: 14), Platon sonrasındadır. Kuşkusuz Aristoteles'ten söz ediyorum. Platon'da söz konusu olan, kavramlardan çok anlayışlardır, anlayışı dile getiren yargılardır. Platon, yargılar arasındaki sınırları göstererek hesaplaşır almaşık oluşturan savlarla. Kavram yaratma, kavramların anlamlarındaki ayrıntıları hesaba katarak, anlamlar arasındaki sınırlara işaret ederek, kavramları sistematik olarak birbirinden ayırma işi Aristoteles'le başlayacaktır. Grekçe'de, felsefe, bilgelik sevgisi anlamına gelirken, filozof da, bilgelikle ilişkisi sevgi halinde olan anlamına geliyordu. Nitekim bizim fikirlerimiz de, dost veya arkadaşlarımızla konuşup tartışırken ara sokaklara girip çıkmaz mı, onlarla birlikte karanlık sokakta ilerlerken ürkekliğimiz yerini cesarete bırakmaz mı? Ama, bugün olan, yeniden oluşturulamaz olmayan şey, philia-sophia'nın, philia'sız bir philia-sophia haline gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla, kendi kendini sterilize etmiş madde, philia-sophia'nın bugünkü durumunu gösteren, ama bugünkü durumuna aşkın bir tanımlamadır. Geçmiş ile bugün arasındaki içkin süreç henüz görülebilir netlikte değildir.

Filozof tasarımının oluşumu

Delilikle deha arasında hep hoşgörüyle karşılanan bir koridor kurulagelmiştir. Ama bu koridorun felsefe ile kurulması her zaman ürküntü verici olmuştur. Delilikle felsefe arasında kurulan bağıntıya ilişkin en ciddi örnek, bilindiği gibi Demokritos'a yöneltilen ithamdır.[8] Bana öyle geliyor ki, felsefe ile delilik arasında kurulan bağıntının oluşmasında, bu ithamın belirleyici bir rolü yoktur. Felsefe tarihinde olup bitenleri dikkate alırsak, veya felsefeyle delilik arasında bir bağ kurdurtan kaygıları irdelersek, bu ithamın öyle ciddi bir işlev görmüş olmasından söz edemeyiz. Demokritos'un deliliği, Antik Yunan felsefesinde bir şaka gibi durmaktadır. Bence, sorun daha karmaşıktır ve bir ithamdan çok, felsefenin de, filozofun da razı olduğu, dahası kendini korumaya yönelik oluşturduğu bir mekanizma söz konusudur. Neye karşı, neden korumaya yönelik? Bu sorunsalın netleşmesi için, Antik Yunan felsefesinin *sona ermesi* gerekecektir. Her şeyden önce, bugün, bizim sahip olduğumuz filozof tahayyülü, Antik Yunan felsefesi döneminde mevcut olan değildir. Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'ni okurken, hayal kırıklığına uğramamızın nedeni budur.[9] Laertios'un yapıtı, Antik Yunan filozofların yaşamını zaafları ve kusurlarıyla birlikte anlatmaktadır, felsefe ve yaşam orada iç içedir. Antik Yunan tanrıları kişisel duygulara sahip idiler, Antik Yunan filozofları ise gündelik yaşamın gerekli kıldığı edimler ile bu edimleri gerçekleştirirken yaşanılan duygulanımlardan sterilize olmuş değildiler. Örneğin, Aristoteles, birinin kendisine sövdüğünü işitince, "beni kırbaçlasın, ama ben yokken" (Laertios, 2003: 215) diyebilen bir filozoftur. Diogenes'in 'yaşamından' şu parça alıntılamaya değerdir:

> Başkalarına tepeden bakmayı iyi bilirdi. Eukleides'in okuluna safra, Platon'un derslerine zaman kaybı diyordu; onun gözünde Dionysos yarışmaları aptallar için büyük mucize, halk avcıları da kitlenin uşağı idi. (...) Bir gün Platon'un zengin bir şölende sadece zeytin aldığını görünce, "Nasıl oluyor da, böyle sofralar uğruna Sicilya'ya giden senin gibi bir filozof şimdi önündekilerin tadını çıkarmıyor?" diye sorması üzerine, Platon "Tanrılar hakkı için, Diogenes, orada da çoğunlukla zeytin ve benzeri şeyler yiyordum." diye karşılık verdi. Diogenes üsteledi: "Peki Syrakusai'a neden gittin öyleyse?" Attike'de zeytin yok muydu?" (...) Başka bir sefer de kuru incir yerken Platon'a rastladı ve "Paylaşabiliriz." dedi; o da alıp yiyince, "Paylaşabiliriz dedim, hepsini yut demedim." diye çıkıştı (Laertios, 2003: 265).

8 Abdera senatosu ve halkı, Hippokrates'i, Demokritos'u tedavi etmesi için çağırdıkları mektupta, filozof için şu 'teşhis'te bulunurlar: "Sahip olduğu büyük bilgelik onu hasta etti." Hippokrates ise, Demagetes'e yazdığı mektupta, bu "teşhis"i şöyle betimleyecektir: "Ününü bildiğin bu adam, vatanı tarafından deliliğin pençesine düşmüş olmakla itham ediliyor" (Hippokrates, 1997: 3 ve 13).

9 Diogenes Laertios'un III. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Yani yapıt, Antik Yunan filozoflarının yaşadıkları dönemden, aşağı yukarı beş yüzyıl sonra kaleme alınmış. Bu kaynak metnin, söylenenleri ve söylenerek gelenleri de içerdiği zaten bilinmektedir.

Üzerinde durulması gereken soru şudur: Bugünkü filozof tasarımı, yani baştan çıkarılamayan, sakin, kendi halinde yaşayan kişi olarak filozof tasarımı nerede, nasıl ortaya çıkmıştır? Bugünkü filozof tasarımı, başlangıçtan beri tek ve bütün olarak varolan bir filozof tasarımı değildi. Bu tasarım veya bu tasarımın teorisi, tarihsel süreç içinde oluşmuştur. Bu tarihsel sürecin başlangıcı ise, Antik Yunan felsefesi değil, Stoa Felsefesidir. Bugünkü filozof imgesinin tasarımının ilkliği, Roma İmparatorluğu dönemine aittir. Felsefe tarihi açısından bakıldığında, bu formun oluşumunda dönüm noktası olan filozof Epiktetos'tur. Epiktetos, yapıtının önemli bir kısmını, filozofun nasıl bir varoluş içinde olması gerektiği düşüncesine ayırmıştır. Şu parçalar fikir verici niteliktedir:

> **XLIV.**-Şimdiden sonra kendine yalnızken de olsa, başkalarıyla birlikte iken de olsa hiç değişmeyecek bir karakter ve her vakit boyun eğeceğin moral kuralları bul (Epiktetos, 1967: 35).
> **XLV.**- Olabildiği kadar sus ya da, kaçınılmaz sözleri söyle ve az kelimeyle söyle. Arasıra konuşman gerekir. Bu durumda bayağı konulardan söz açma. Gladiatör boğuşmalarından, at koşularından, atletlerden, yemekten ve içmekten de söz açma. Özellikle yerme, övme ve karşılaştırma için tanıdığın kişileri ele alma (Epiktetos, 1967: 35).
> **XLVII.**-Uzun zaman, sık sık ve kahkahalarla gülme (Epiktetos, 1967: 35).
> **XLVIII.**-Zorlanmasan hiçbir zaman, hiçbir şey için yemin etme. Zorlanınca olabildiği kadar az yemin et.
> **LVIII.**-Tuhaflık yapmamağa çok dikkat et. Bu yolla filozof olmayanların kılığına girilmiş olur ve başkalarının sana olan saygısı da azalır (Epiktetos, 1967: 37-38).
> **LXXII.**-Kendine filozof deme. Bilgisizlerin önünde güzel özlü sözleri sayıp dökme. En iyisi bu özlü sözlerin emrettikleri şeyleri yap (Epiktetos, 1967: 41).
> **LXXV.**-Bilgisizlerin durumu ve karakteri: İyiliğini ve kötülüğünü kendisinden beklemez, hep başkalarından bekler. Filozofun durumu ve karakteri: başına gelecek bütün iyiliği ve bütün kötülüğü kendisinden bekler (Epiktetos, 1967: 42).
> **LXXXIII.**-Anytos ile Meletos beni öldürebilirler ama beni baştan çıkaramazlar (Epiktetos, 1967: 46)!

Bugün bizim de yaygın olarak uygun gördüğümüz uyarılarda bulunuyor Epiktetos. Ama, itiraf etmeye gerek olmaması ölçüsünde kabul etmek gerekir ki, Stoa felsefesinde bambaşka bir dönemle karşı karşıya gelmekteyiz. Filozofun başına ne gelmiştir ki, Epiktetos, olabildiği kadar sus ya da, kaçınılmaz sözleri söyle ve az kelimeyle söyle, demektedir. Evet, Epiktetos, filozofluğa ilişkin varoluşun davranış kalıpları ile edimlerini düzenleyen tutumları belirlemektedir. Bu davranış kalıpları ile tutumlar, filozofu, filozofluk hali içinde koruyan kurallardır. Beni öldürebilirler ama beni baştan çıkaramazlar sözü, Epiktetos'un konuşmayla değil eylemdeki deneyimle gördüğünü dile getiren bir önerme olsa gerekti. Ama bu önerme, aynı zamanda, bugünkü yaygın filozof anlayışına uygun düşen bir özelliği, filozofu filozof yapan temel özelliklerden

birini de dile getirmektedir. Filozof imgesinin ait olduğu formun, felsefenin görkemli merkezinde değil de, bu görkemin yanında daha zayıf bir halka oluşturan Stoa felsefesi döneminde oluşması, aslında bir rastlantı değildir. Filozof, iktidar denilen şeyle, Antik Yunan'da değil, Roma'da yüz yüze gelmiştir. Dolayısıyla, denilebilir ki, bu kural ve tanımların oluşturduğu form, iktidardan gelebilecek her türlü yıpratıcı etkiye karşı, filozofun itibarını korumaya yöneliktir. Burada iktidar derken kastettiğim, sadece siyasal iktidar biçimi değil, daha çok, öznenin henüz gelişim sürecinde iken, pedagojik veya toplumsal alanda onun gelişimini mahvedecek güç ve entrikayla yüz yüze kalması durumudur. Uzun zaman, sık sık ve kahkahalarla gülme diyor Epiktetos. Böyle yapan birine, "Allahaşkına bu nasıl filozof?" denilmez mi bugün? Nitekim, "Filozoflar şıkıdım şıkıdım!" ne demek? Filozof, hakikat hakkında konuşan biri değil midir, veya değişmez olanın erdemliliğinden bahseden biri? Böyle birinin göreli olana zaafını kim affeder?

Roma İmparatorluğu döneminde oluşan bu filozof tasarımının pekişmesinde rol oynayan, belki de en önemli faktör, Ortaçağ felsefesidir. Ortaçağ felsefesi, Macit Gökberk'in ifadesiyle *dinî renkli* bir felsefedir. Ortaçağ felsefesinin temel kaygısı, Hıristiyan dogmasına Antik Yunan felsefesinin araçlarıyla bir biçim kazandırmak ve inancın kavramsal formunu belirlemektir (Gökberk, 1980: 142). Bu dönemde, felsefe ile teoloji birbirine yaklaşırken, filozof ile din adamlığı rolü de iç içe girecektir. Çünkü, Ortaçağ felsefesi kurmaya çalışan filozoflar, aynı zamanda Kilisenin "aziz" –kutsal, ermiş– diye tanıdığı din adamlarıdır (Gökberk, 1980: 142). Böylece din adamının tutum ve davranış kalıpları filozofun tutum ve davranış kalıplarına dönüşecektir. Ama, sözünü ettiğim bu durumu biraz somutlaştırmak gerekiyor. Petrus Abelardus'un başına gelenler, bu konuda bize bir fikir verebilir. Abelardus, aşk nedeniyle iğdiş edildikten sonraki günlerde yaşadığı temel kaygının ne olduğunu şöyle anlatıyor otobiyografisinde: "Herkes tarafından parmakla gösteriliyor, yapılan konuşmalarla yaralanıyor, herkes için korkunç bir görüntü oluşturuyordum. Beni asıl yıkan, yasanın anlamına göre, iğdiş edilmiş olanların tanrı nazarında tiksinti veren varlıklar olduğu; erkeklik organları incitilen bu durumdaki erkeklere, iğrenç insanlar gibi Kilise'nin eşiğinden adım attırılmadığı düşüncesiydi. (...) Umutsuzluk ve utanç içerisinde itiraf edeyim ki, beni bir manastırın gölgesine çeken, eğilimimden çok, utanma duygusu oldu" (Abelardus, 1988: 35).

Antik Yunan dönemindeki sevgi veya seven hali, Ortaçağ'da yerini kıskançlığa ve haset duygusuna bırakacaktır. Abelardus, bir hastalık ortamını betimliyor gibidir; otobiyografisi göstermektedir ki, Ortaçağ'daki felsefe ortamına egemen olan duygu çekememezlik, kıskançlık ve haset duygularıdır. Örneğin, başarısının, yaşlı Anselmus'un kıskançlığını alevlendirdiğini, bazı kötü yürekli kişilerin kışkırtmalarıyla kendisine cephe alarak, acı çekmeye başladığını, yazmaktan alıkoyamaz kendini (Abelardus, 1988: 23).

'İyileştirme' kaygısı Spinoza ile başlayacaktır. Ama, iyileştirme kaygısından önce Descartes'ın gelmesi gerekiyordu kuşkusuz. Descartes'ın, *Yöntem Üzerine Söylem*'de, "Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılan şeydir." bilgisinden iki tümce sonra, *sağduyu ya da 'us' tüm insanlarda doğal olarak eşittir* (Descartes, 1996: 13) ileri sürümü, sadece felsefe tarihi açısından değil, aynı zamanda sınıfsal bakımdan da bir devrimdi. Filozof olan ile filozof olmayan arasındaki mesleki fark, önce sınıfsal eşitsizliğe dönüştürülmüş, sonra da ontolojik eşitsizlikle tanımlanagelmiştir. Epiktetos'un, yaşamının bir döneminde köle olduğunu unutmamak gerekir; en azından, filozofun neliği üzerine düşüncenin neden onunla başlamış olduğu bakımından. Descartes'ın ileri sürümü, sorunun ontolojik değil, tarihsel olduğuna vurgu yapmakla birlikte bu eşitsizliğe darbe indiriyordu. Bununla birlikte Descartes'ta bu ileri sürüm gelişimine filozofun neliği bağlamında değil de, yöntem sorunu bağlamında devam edilecektir. Dahası, Descartes'ın böyle bir kaygısı da yoktur. Spinoza'nın başına gelenleri göz önünde bulundurduğumuzda, kuşkusuz Descartes daha korunaklı bir alandadır; ama bunun ötesinde Spinoza, filozofun yüz yüze kaldığı, Roma İmparatorluğu döneminde başlayan ama Ortaçağ'da pekiştirilen yakıcı öğelerin etkisini kendi yaşamında hissetmiştir: Artık sorun, filozofun kendini mahvedecek durumlardan nasıl kaçınacağı sorunu değil, insan anlığının iyileştirilmesi sorunudur. Dolayısıyla, *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine*'de, Spinoza, Epiktetos'tan çok daha soyut bir düzleme gelecek, onun kurallar şeklinde ifade ettiği filozof idesini felsefi bir dizge bağlamında ele alarak, insan anlığının iyileştirilmesi için ileri sürecektir. Ama bu ileri sürüm, onun kendi deneyimi üzerinden ortaya konduğu için,[10] insan anlığının iyileştirilmesini sorun edinen söz konusu argümanlar, aynı zamanda bir filozof tipinin tasarımı bağlamında da ele alınabilir. "Ün ve varsıllığın kazandırdığı üstünlüğü görüyordum, ve eğer kendimi içtenlikle başka ve yeni bir şeyin arayışına vereceksem, bu tür nesnelere erişmekten vazgeçmek zorunda kalacağımı biliyordum. En yüksek mutluluk olası ki birincilerde yatıyorsa, o zaman onu zorunlu olarak yitireceğimi anladım" (Spinoza, 1997: 57). Çünkü ona göre, filozof olmayan insanların davranışlarını belirleyen en yüksek mutluluk ve iyilik; varsıllık, ün ve duyu hazları olmuştur. Oysa

10 Yapıt, şu cümleyle açılır: "Deneyim bana sıradan yaşamda sık sık karşılaşılan her şeyin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra kendilerinden korktuğum her şeyin ruh onlar tarafından etkilenmedikçe kendinde iyi ya da kötü hiçbir şey kapsamadığını görünce, sonunda gerçekten iyi olan ve kendini iletme güçünü taşıyan ve başka her şeyi dışlayarak ruhu yalnız başına kavrayan bir şeyin olup olamayacağını, giderek bulunması ve erişilmesi bana sürekli, en yüksek ve sonsuz bir mutluluk yaşatabilecek bir şeyin olup olamayacağını araştırmaya karar verdim" (Spinoza, 1997: 57). Spinoza birinci tekil şahıs ağzından konuşmaktadır. Ancak, buradaki birinci tekil şahıs, dilbilimin belirsiz öznesi değil, filozofça bir deneyime işaret eden felsefi belirlenimin oluşturduğu öznedir. Dolayısıyla kastedilen, herhangi bir kişi değil, bir filozoftur; herhangi bir kişinin deneyimi değil bir filozofun deneyimidir. *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine*, Spinoza'nın tamamlayamadığı veya tamamlanması hep bir nedenle ertelenen erken dönem yapıtıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Spinoza, felsefi serüveninin henüz başlangıcında, filozof tasarımıyla hesaplaşmak durumunda hissetmiştir kendini.

Spinoza'ya göre duyu hazları insanı iyileştiremez. Çünkü her şeyden önce ruh, duyusal hazlar karşısında iyi bir şeyde dinginlik bulmuş yanılsamasına düşer ve başka herhangi bir nesneyi düşünme yeteneği de dolayısıyla engellenir. Dahası bu tür hazların doyumu, peşinden hüzün ve pişmanlık getiricidir (Spinoza, 1997: 58).

Spinoza'ya göre "ün durumunda da anlık çok daha fazla soğrulur, çünkü ün her zaman kendinde iyi olarak, ve her şeyin ona yönelmesi gereken en son erek olarak görülür. Dahası, varsıllık ve üne erişmenin arkasından duyusal hazlar durumunda olduğu gibi pişmanlık gelmez; tersine, her ikisinde de kazanç arttıkça onlardan duyulan hazlar da arttığı için, sonuçta hem birini hem de ötekini daha da arttırmaya itiliriz; ama umutlarımız boşa çıkacak olursa, en derin üzüntülere düşeriz. Son olarak ün, ona erişmek isteyenleri yaşamlarını başka insanların görüşlerine göre düzenlemeye, genellikle onların kaçındıklarından kaçınmaya, ve genellikle onların istediklerini istemeye zorlama gibi daha öte bir engel yaratır" (Spinoza, 1997: 58). Böylece duyu hazları gibi ün ve varsıllık da insan anlığına engeller koyucudur ve onları ele geçirenlerin, onlar tarafından ele geçirilmiş olmasıyla sonuçlanır.

Spinoza ile birlikte ün, varsıllık ve haz duyuları tarafından belirlenen davranışların, artık sadece filozofa değil, temelde anlığa zarar verdiği, dolayısıyla bu öğelerin bütün insanlarda baştan çıkarıcı bir öğe olduğu düşüncesine gelinmiştir. Şöyle de söylenebilir; Spinoza ile birlikte felsefe, filozofu ün, varsıllık ve haz duyularının peşinde koşan insanlardan koruma kaygısından bütün insanları söz konusu öğelerden korumak gerektiği düşüncesine gelmiştir. Bu korunmanın kurallarını ise şöyle belirlemişti Spinoza: (1) Çoğunluğun kavrayacağı yolda konuşmak; (2) Kendimizi hazlara ancak sağlığı korumak için yeterli olduğu ölçüde bırakmak; (3) Yalnızca yaşam ve sağlığımızı korumamızı sağlamaya yetecek denli para ya da başka şeyleri elde etmeye ve amacımıza karşıt olmayan genel töreleri izlemeye çalışmak (Spinoza, 1997: 61).

Bu kurallar, Spinoza'ya göre, anlığı iyileştirme çabasında olan bir filozofun gerek varoluşunun gerekse yaşamının nasıl olduğunu belirleyen ön kurallardır. Ancak, bu ön kurallar, temelde bütün insanlar için ileri sürülmüş ve aynı zamanda Spinoza'nın bir filozof olarak kendi kişisel yaşamını düzenlemeye yönelik kurallar olmakla birlikte, Epiktetos'tan sonra, felsefeci olmaklık halinin genel felsefe dizgesi içinde düşünüldüğü en güçlü felsefi betimlemedir.

Ön kurallarla düzenlenmiş bir yaşam düzleminde yer alan felsefecinin varoluşu, dışardan bakıldığında sakin ve kendi halinde algılanabilir. Ama bu sakin ve kendi halinde olmaklık, hayatın dışında kalmışlığa indirgenerek algılanmakta ve gösterilmektedir. Dans gösterisini izleyen felsefecileri, *Felsefeciler şıkıdım şıkıdım!* spotuyla vermenin gerisindeki belirsiz bilinç budur.

Bu problem, felsefi romancı Robert M. Pirsig'in roman kahramanı Phaedrus'un da başlıca sorunlarından biri olmuştur. Phaedrus, nitelik ile yaşam ara-

sındaki gerilim ilişkisinde, filozofun yaşam öğeleri içinde oluşunun yozlaşma olarak değerlendirilmesi karşısında, yozlaşmadan kaçınılamayacağını dile getirir: "Yozlaşmadan ödünsüzce, doktriner bir şekilde kaçınmak da başka tür bir yozlaşmadır. Bağnazlara özgü bir yozlaşmadır. Saflık, tanımlanırsa saflık olmaktan çıkar. Çevre kirliliğine karşı çıkışlar çevre kirliliğinin bir biçimidir. (...) Sarhoş olup bardan kız götürmek ve metafizik hakkında yazmak, yaşamın bir parçasıdır" (Pirsig, 1998: 69). Bu hayattır ve hayata karşı yürütülen şey felsefe olamaz. 'Olan' şey de, bir başkasını ilgilendiren şey değildir ve olamaz da.

Yukarıda filozofun algılanışını, kendi kendini sterilize etmiş madde olarak tanımlarken göz önünde bulundurduğum felsefi arka plan buydu.

Felsefenin nasıl algılandığı problemine gelmiş bulunuyoruz. Ancak, bu sorunsala geçmeden önce, filozof tasarımının oluşumu bağlamında, filozofun felsefeyle ilk karşılaşma, ilk tanışma anı teması üzerinde de durmak gerekmektedir. Filozofun ve/veya felsefecinin delilik çağrışımı ile birlikte algılanmasının kökeninde sadece filozofun, filozofluk veya felsefeci olmaklık halini, aşırılaştırılmış yaşama karşı belli kurallarla koruma altına almasından kaynaklandığı tezi, problemin aşkın nedenini betimlemektedir. İçkin neden üzerinde de düşünmek gerekmektedir. Ontolojik bağlamda aşkın neden ile içkin bir neden arasında birbirini destekleyen bir bağıntı kurulmadıkça, aşkın nedenle yapılan her açıklama, epistemolojik bakımdan aşkın kalmak durumundadır.

Sözünü ettiğim sorunsalı göstermek için iki örnek üzerinde duracağım. İlki Şems-i Tebrizî'den; ikincisi ise, R.G. Collingwood'dan. Şems-i Tebrizî'nin ergenlik çağında, çağdaşı olan kuşağın çocuklarından farkını göstermek için anlatılan şu öykü, bize bu konuda yardımcı olabilir:

> Henüz erginlik çağına girmemiştim. Aşk deryasına daldım mı, 30-40 gün hiçbir şey yiyemezdim; istekten kesilirdim, günlerce açlığa susuzluğa katlanırdım. Bir gün babam bana çıkıştı, 'Oğlum, dedi, ben senin bu halinden bir şey anlamıyorum; bunun sonu nereye varacak.' Ben ona şu cevabı verdim: 'Baba! Seninle benim babalık ve evlatlık ilişkimiz neye benzer bilir misin? Bir tavuğun altına tavuk yumurtalarıyla karışık bir de kaz yumurtası koymuşlar. Vakit gelip de civcivler çıktığı zaman bunlar hep birlikte analarının arkasına düşer giderler, yolda bir göl kenarına rastlarlar. Kaz yumurtasından çıkan civciv hemen kendisini suya atar, bunu gören ana tavuk, eyvah yavrum boğulacak der. Çırpınmaya başlar. Halbuki kaz yavrusu neşe içinde suda yüzmektedir. İşte seninle benim aramdaki fark da böyledir' (Tebrizî, 1974: 11).

Sözünü ettiğim bu hal, sadece Şems-i Tebrizî'ye ait değil. Benzer bir durumu R.G. Collingwood da anlatır özyaşamöyküsünde:

> Babamın çok kitabı vardı, hepsini de dilediğimce okumama izin veriyordu. Bir sürü değişik konudaki kitabın yanı sıra, Oxford'da kullandığı klasik bilim, İlkçağ tarihi ve felsefe kitaplarını saklamıştı. Genellikle bunlara ilişmezdim; ancak, sekiz yaşımda bir gün içimdeki merak beni dürttü ve sırtında "Kant's Theory of Ethics" (Kant'ın

> Töre Kuramı) yazılı küçük ve kara bir kitabı raftan indirdim. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'in Abbott çevirisiydi. Küçücük bedenim kitaplıkla masa arasına çakılmış, kitabı okumaya başladığımda, bir dizi alışılmadık duyguyla sarsıldım. İlkin, yoğun bir heyecan duydum. Bana son derece ivedi konularda, son derece önemli şeyler anlatıyor gibi geldi: ne pahasına olursa olsun anlamam gereken şeyler. Derken, bir öfke dalgasıyla, baktım bunları anlayamıyorum. Açıkça söylemek utanç vericiydi belki ama işte, bildiğimiz İngilizce sözcükler ve düzgün tümcelerle yazılmış bir kitabın anlamını çözmekte çaresiz kalıyordum. Sonra da, üçüncü, en sonuncu ve en alışılmadık duygu sardı içimi. Bu kitabın içeriğinin, anlayamadığım halde, nasıl bilmem, beni ilgilendirdiğini duyumsadım: bir bütün olarak beni, ya da yalnızca gelecekteki beni ilgilendiren bir sorundu bu (Collingwood, 1996: 11).

Şems-i Tebrizî'nin, babasına, *seninle benim aramdaki fark bu* derken, kastettiği kuşkusuz felsefeci olmaklık ile felsefeci olmayan arasındaki farktı. Ama asıl anlatmak istediği, edebi bir ifadeyle söylersek, bu dünyanın içinde bir başka dünyanın daha olduğu, ve 'o' dünyanın da rasyonel bir dünya olduğu, ve kendisinin de, kendisinde olan ile o dünyada olan ile uyuşmasından dolayı o dünya tarafından belirlendiği, ve bütün bunların da akılla açıklanabilir olduğudur. Ama felsefeci olmayanın anlamakta çaresiz kaldığı bir akıl dünyasıdır bu. Collingwood'un, sekiz yaşında karşılaştığı felsefe kitabı karşısında *son derece önemli şeyler anlatıyor gibiydi, ne pahasına olursa olsun anlamam gerekiyordu, fakat düzgün cümlelerle yazılmış bu kitabı anlamakta çaresiz kalıyordum* dediği durumdur bu. Bu aslında, felsefenin rasyonalist oluşundan kaynaklanan haldir ve buna akılsal olanla tanışma anı da denilebilir. Bu noktada şu sorulabilir; bütün bunların, Türkiye toplumundaki felsefe imgesinin delilikle ıralandırılmadan telaffuz edilemeyişi arasındaki bağıntı nedir? Çünkü Türkiye toplumunda felsefe eğitimine dayalı bir felsefe kültüründen söz etmek, en azından tarihi bakımından olanaklı değil.

Anadolu'da bir felsefe eğitimi yoktu, ama tarikat yaşantısına dayalı bir eğitim vardı. Muhtemelen şöyle oluyordu: Köylerde çocuklar tarikata gidiyordu, 'okumak' için. Belli bir süre sonra, çocuklar geri döndüğünde veya evlerini ziyaret ettiklerinde anne ve babalar, gönderdikleri çocuklarından farklı bir çocukla karşılaşıyorlardı. Neşeli, hareketli, yerinde duramayan çocuk gitmiş, onun yerine durgun, solgun yüzlü, gereksiz konuşmayan, kontrolsüz gülmeyen, gövdesi burada ruhu başka yerde bir çocuk buluyorlardı muhtemelen. Eski arkadaşları ise; 'kafayı yemiş', 'uçmuş', bir başka ifadeyle, belki de en iyi imgelemle, 'hep başka yerde' diye adlandırdıkları birini buluyorlardı karşılarında, *okumak için* gidip dönen arkadaşları yerine.

Ama asıl sorun, Nietzsche ile Althusser'in 'delilikleri' hakkında sorulacak olan sorudur. Çünkü, Nietzsche ve Althusser söz konusu olduğunda, bir delilik durumundan değil bir 'hastalık' durumundan söz etmek gerekir.[11] Ama, ön-

11 Bununla birlikte, Althusser'in hastalığı bağlamında yaşadığı trajedinin, onun felsefi itibarının göz ardı edilmesine yol açtığı söylenebilir. 60'lı yıllardan geri gelen süreç dikkate alındığında,

celikle belirtmek gerekir ki, Nietzsche'nin[12] hastalığı 'delilik' biçimindedir, Althusser'in deliliği ise, 'hastalık' tarzında. Ve asıl önemli sorun da burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü, delilik ile akıl hastalığı aynı türden şeyler değildir. Dolayısıyla, bir filozof olarak, Nietzsche'den çok Althusser itham altındadır.

Delirme ile akıl hastalığı kavramları, dildeki kullanımları bakımından etkileyici bir farkı dile getirirler. Delilik, belirsiz veya içi boş bir imgedir, dolayısıyla ele geçirilebilir değildir; hastalık ise tam tersine üryan gerçektir, dolayısıyla hiçbir parçanızı bile kurtaramazsınız 'doktor'un elinden. Delilik kavramı, deli olmama halinden deli olma haline geçmeyi önvarsayar. Delirdiğinizde kurtulursunuz, hastalık ise, size her gün çektirdiği gibi, yaptığınız işlere de sindiği hissini verir ve bu 'his' sonsuza kadar 'bilimsel' olarak dile getirilebilir. Bu bağlamda, kişinin akıl ve yeteneğinin yetkinlik durumundan kopuşudur delilik. Akıl hastalığı ise, bir kopuş durumunu değil, bir sürece yayılan bir 'bozukluk' durumunu dile getirir. Psikanalitik yorum dikkate alındığında, bu bozukluk durumu, çocukluğa kadar geri götürülen bir sürece sahiptir.[13] Bir filozof için bu, en ciddi

---

trajedisinden sonra felsefi referans olarak gösterilmesinde, artık 'rafa kaldırılmış' gibi bir azalma olduğu dikkat çekici boyuttadır. Althusser ortaya koyduğu felsefi bilginin 'geçersizleşmesi' sonucunda rafa kalkmış bir filozof değildir. Özellikle son onbeş yıldır kaynaklardan sessizce düşürülmesinde hastalığının ve trajedisinin etkileyici bir rolü vardır. Kimse açıktan, hastalığına gönderme yapmaz, döneminin geçmiş olmasınadır vurgu. Ama bu söylemin temelinde yer alan bilinçaltına itilmiş muhtemel yargı "Karısını boğarak öldürmüş bir hasta adamı mı referans göstereceksiniz."dir.

12 Turan Oflazoğlu'nun etkileyici anlatımını koruyarak alıntılıyorum: "3 Ocak 1889'da, kaldığı evin önünde bir atın dövündüğünü görüyor, kocamış bir atın, öyle bir acıyor ki, başlıyor hıçkırarak ağlamaya, hayvanın boynuna sarılıyor, Ev sahibi onu odasına götürüyor. 'Çarmıha Gerilen' diye imzaladığı mektuplar yazıp İtalya kralı Umberto'ya ve Vatikan'a gönderiyor; Stringberg'le von Bülow'a (Cosima'nın eski kocası) yazdığı mektupların altınaysa 'Diyonizos' imzasını atıyor. Cosima'ya 'Ariadne, seni seviyorum; Diyonizos.' diye yazıyor. Bu 'Diyonizos' imzalı mektuplardan biri Burckhardt'a da gelince, sanat tarihçisi anlıyor ki, arkadaşı çıldırmıştır; hemen, Nietzsche'nin o sırada kaldığı Turin'e gidiyor. Yine arkadaşlarından Overbeck, odasına girdiğinde, pek seviniyor Nietzsche, derken ağlamaya başlıyor. Daha sonra, piyano çalıyor, fakat çok geçmeden korkunç soytarılıklar yapıyor. Turin'deki hekimin raporuna göre, ünlü bir kişi olduğunu söylüyor, boyuna kadın istiyormuş. Overbeck, bir başka arkadaşın yardımıyla Basel'e götürüyor Nietzsche'yi, Dr. Wille'nin bakım yurduna yatırılıyor. Nietzsche, doktoru tanımıyor ilkin, fakat 'sizi daha önce gördüğüme eminim. Adınızı hatırlayamadığım için çok üzgünüm' diyor. 'Dr. Wille' dediklerinde, 'Wille mi?' diyor, 'ha evet, siz ruh hekimisiniz. Birkaç yıl önce sizinle dinsel sayrılılık üstüne konuşmuştuk.' Sonra annesi geliyor, oğlunu eve götürmek istiyor; fakat bunun doğru olamayacağı anlatılıyor kendisine. Bunun üstüne Nietzsche'yi, Jena hastanesinin Psikiyatri kliniği yönetmeni Prof. Otto Binswanger'in bakımına sunuyorlar. Sonradan taşkınlıkları dinince, Naumburg'da annesinin yanında kalmasına izin veriliyor. Kızkardeşi Elizabeth, evlenip gittiği Paraguay'dan döndükten sonra (kocası ölmüştür), Nietzsche'nin bakımını üzerine alıyor, sonuna dek bakıyor ona. 25 Ağustos 1900'de ölüyor. Babasının yanına gömüyorlar" (Oflazoğlu, 2001).

13 Özellikle, Althusser'le bağlantısını dikkate alırsak, bu sorunla ilgili Türkçe'de yazılmış önemli yazılar yok değil. Bunlardan ilki Saffet Murat Tura'ya ait; biri Orhan Koçak'a, diğeri ise Doğan Şahin'e. Tura, bağlanmayla oluşan sevgiyle yazılmış yazısında, daha erken bir tarihte, ki otobiyografisi yayınlanmamıştı henüz, filozofun neyle karşı karşıya olduğunu hissetmiş ve "Acaba hastalığı eserini ne şekilde etkiledi?" diye sormuştu. (Tura, 1990) Koçak ise, "Althusser'in duygulanım tasvirlerinden kaçındığını söylemiştim. (...) Bu kaçınma Althusser'in felsefi yazılarının aşırı kesin ve bilimselci niteliği ile kendi deyimiyle soğuk, ani ve kesik kesik üslubunda da ortaya çıkıyor. " (Koçak, 2000: 124) diyecektir. Gerçekten de, Koçak'ın belirlediği gibi, Althusser'in

dolayısıyla en güçlü ithamlardan biridir ve bütün yapıtının tehdit altında olduğunu varsayar: Yapıtlarda dile getirilen, bozuk bir zihin tarafından dile getirilmiştir. Bu ithamın hedeflediği gizli argüman ise, "Bozuk bir zihin tarafından dile getirilen şey, bizim hayatımız için nasıl doğru olabilir ki?"dir. Bu, aslında, almaşıklarla, eleştirel yargılarla hesaplaşmadan, söz konusu düşünceyi bertaraf etme, devre dışı bırakma girişimidir; nasıl ve kim tarafından yapılırsa yapılsın.

Bir filozof için 'deli' olmaktan daha kötü ne olabilir (Tura, 1990)? Sanırım daha kötüsü de var: hastalık ve hastalığını gizlemeyi başaramamak. Yoksa Nietzsche'nin deliliği hoş görülürken dahası onun felsefesine bir 'katkı' olarak algılanırken[14] veya Heidegger'in "gittikçe sıklaşan depresyonları" (Ettinger, 1996: 135) görülmezken, Althusser'in hastalığının, onun felsefesinin bir kenara itilmesine olanak verecek denli sorun edilmesindeki cesaret nasıl açıklanabilir?

Türkiye'de 'felsefeci profili'

Türkiye toplumundaki 'felsefeci profili'nin ne olduğu saptanırken bakılan başlangıç yeri genellikle Tanzimat dönemidir. Bu bakış tarzındaki öncelikli temel kaygı, felsefenin veya filozofun neliği değil, 'biz'in Batılılaşma veya Aydınlanma diye adlandırılan sürecinin neliğiyle ıralanır (Kayıran, 2003a). Kant'ın Aydınlanma tanımını dikkate alarak dile getirirsek yapılan, daha çok kendi suçumuzla düşmüş olduğumuz, bir ergin olmama durumundan çıkış sürecimizin belirlenmeye çalışılmasıdır.

Bakılan başlangıç yeri, Tanzimat dönemi olunca, filozof figürünün neliği için ele alınan örnekler de o dönemde felsefeyle ilgilenen kişiler oluyor. Filozof veya felsefeci değil, felsefeyle ilgilenen kişi. Felsefeyle ilgilenen kişiler derken kastettiğim, meslekten felsefeci olmayan, bir devamlılık oluşturamayan ve kişisel bir ilgi, yani tekil merak düzleminde kalan girişimlerdir. Bu 'felsefeci figürünün' en ayırıcı özelliği, felsefe bilgisi ile felsefi tutumunun felsefe literatürü içinde test edilmemiş olmasında açığa çıkmaktadır. Kastettiğim, bu 'felsefeci figürü'nün sadece akademik jüri önünde testten geçmemiş olması durumu değil; kavram

üslubunda bir kesinlik vardır; ampirik verinin göz ardı edilmeyecek değeriyle bakıldığında bu 'aşırı' olarak da nitelenebilir. Ancak, Althusser rasyonalist bir filozoftur, ve söz konusu kesinlik ise, rasyonalizmin bir özelliğidir. Bununla birlikte, vurgulamak gerekir ki Koçak, Althusser'in hastalığı ile felsefesinin içeriği arasında değil, üslubu arasında bir bağ kurmaktadır. Buna karşılık, Şahin'in çözümlemesinde vardığı sonuçların, filozofun felsefesini de kapsadığı kanısındayım: "Althusser'in narsisistik kişilik bozukluğu ve ikiuçlu duygudurum bozukluğu vakası olduğunu ve bu iki patalojinin birbirini etkilediklerini düşünüyorum" (Şahin, 2000: 127) "Althusser'in gerek felsefi faaliyetleri, gerek politik faaliyetlerine baktığımız zaman hep bütünle ilgili fikirler ileri sürdüğünü görüyoruz. Şöyle bir fantezisi olduğunu söyleyebiliriz Althusser'in: Bütün dünyaya hocalık etmek, bütün dünyayı, felsefeyi ve politikayı kendi egemenliği altında tutmak. Bütün eylemleri buna yönelik gibidir" (Şahin, 2000: 153). Felsefe, psikiyatrinin ithamı altındadır.

14 Psikiyatri profesörü Irvin Yalom'un *Nietzsche Ağladığında* adlı romanı, bu konudaki en popüler örnektir kuşkusuz.

üretimi, temellendirme, ortaya koyduğu problemin özgünlüğü bakımından söz konusu literatürün kaygısı içinde mevcut olmayışı durumudur. Dolayısıyla, bu 'felsefeci figürünün' bulunduğu entelektüel zemini, felsefe değil, felsefe dışı türler oluşturmaktadır. Bu girişimleri mesleklerinin neliği bakımından iki grupta sınıflandırmak olanaklıdır. Birincisi, toplumbilimci olarak felsefeyle ilgilenenler, ikincisi ise edebiyatçı olarak felsefeyle ilgilenenler. Dikkat çekmek istediğim, bir toplumbilimcinin veya bir edebiyatçının aynı zamanda bir felsefeci olup olamayacağı sorunu değil, bir toplumbilimcinin veya bir edebiyatçının felsefeyle ilgilenirken, felsefenin sınırlarından çok toplumbilimin veya edebiyatın sınırları içinde, o disiplinin sorunsalları ile, o disiplinin sorun ve sorunsallarının felsefeden alınan 'argümanlarla' aşılmaya çalışılmasıdır. Bu 'felsefeci figürü'nün bir diğer özelliği ise, meslekten felsefecilerden daha 'ön planda' algılanabilecek bir alanı kendilerine mevzi edinmiş olmalarında görülmektedir. Ön planda algılanabilmek, ifadesiyle kastettiğim, popüler olma alanından çok, iktidar alanıdır. Sözünü ettiğim, kendisi bilgi üretmekten çok, örneğin, Batı'da üretilen entelektüel bilgiyi öğrenmiş olmaktan kaynaklanan ve toplumun bilgi ve entelektüel düzeyine göre, hep 'daima bir bilen', dolayısıyla hep 'sürekli bir yol gösteren' konumunda olma durumudur. Bu durum, Kant'ın "kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayış" dediği ergin olmama halini hem sürekli hem de gereklilikmiş gibi kılması ölçüsünde paradoksaldır.

Bu iki felsefeci figürünün yanı sıra, 80'li yılların kültürel ikliminde oluşan, ancak bir fenomen olarak 90'lı yıllardan sonra görülen bir başka felsefeci figüründen, dolayısıyla bir 'felsefe fenomeninden' daha söz etmek olanaklıdır. Haftada bir ya da belli günlerde yazılan ve 'köşe yazarlığı' tarzında ortaya çıkan bu fenomene, 'fıkra düşünürlüğü' denilebilir. Bu yazılardaki temel kaygı, kuşkusuz felsefe yapmak, yani ortaya yeni bir felsefi bilgi koymak değil, daha çok mevcut felsefi bilginin kullanımıdır. Örneğin, "Batıda 'kara güneş' (melankoli) kavramı varsa, bizde de 'nur-i siyeh' (kara nur) kavramı vardır." veya "Marx, devrimin salt bir hareket değil tarihin öznesiyle ilgili bir şey olduğunu belirtir." gibi ifadeler, bu felsefeci figürünün temel kaygısını gösterici niteliktedir. Bu felsefeci figürünün, felsefeyle ilgisi, aslında yukarıda sözünü ettiğim diğer figürlerden pek farklı değildir. Ancak bu figürleri, zamansal bakımdan diğerlerinden ayıran özellik, 'felsefe'nin bunlarla birlikte, 80'lerden beri vitrinde yaşayan (Gürbilek, 1992: 24-36) Türkiye toplumunda 'vitrine' çıkmış olmasıdır, denilebilir.

Bu üç 'felsefeci' figürünün kaygısı aslında ortaktır. Bu ortak kaygı ise, genel olarak "biz"e özgü bir dünya görüşü oluşturmaya yöneliktir. "Bizim dünya tecrübemiz nedir?", "Biz dünyayı nasıl algılıyoruz?", "Bizim dünyayı görüşümüzdeki içsel bütünlüğü sağlayan öğe veya öğeler nelerdir?" gibi sorular bu ortak kaygının hareket ettirici nedenini oluşturmakla birlikte, "biz"den kastın ne olduğuna göre de, ortaya çıkan dünya görüşleri birbirinden farklı olmaktadır. "Biz"den kasıt 'Türklük' ise, Türk insanının dünya görüşü; 'Müslümanlık' ise,

Müslüman insanın dünya görüşü; 'laik Türkiye vatandaşı' ise, laik Türkiye vatandaşının dünya görüşü; 'Anadoluluk' ise, Anadolu insanının dünya görüşü (ve benzeri) gibi...

Filozof tasarımının oluşumu bilgisiyle, Türkiye'deki "felsefeci profiline" baktığımızda, aralarında, dünyada bulunma nedenleri bakımından temel bir farkın olduğu görülmekte. Yukarıda gösterildiği gibi, felsefe tarihinde, Epiktetos'tan bu yana bir tavır, bir duruş, bir yaşayış tarzı bakımından bir filozof tasarımı oluşturulurken, oluşturulan aslında bir insan tasarımıdır. Ancak bu insan tasarımı, insanın ne olduğuna ilişkin bir insan tasarımı değil, bir insan olarak filozofun iktidar denilen şey karşısında ne ve nasıl olmasına yönelik bir insan tasarımıdır. Filozof ne ve nasıl olursa, iktidar denilen şeye karşı kendini ve felsefeyi koruyabilir. Dolayısıyla, felsefe tarihinde filozof tasarımı iktidara karşı oluşmuş, oluşturulmuş bir tasarımdır. Oysa Türkiye'de, meslekten felsefeci olanların alanından çok, felsefeyle ilgilenenlerin alanına bakıldığında, 'felsefeci figürünün', bırakın iktidara karşı olmayı, iktidarda, iktidarla oluşmuş bir tasarım olduğu net olarak görülmektedir. Ama bakılan yer, meslekten felsefeciler alanı ise, örneğin, söz konusu edilen Ahmet Mithat, Ziya Gökalp veya Ahmet Hamdi Tanpınar değil de, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Hızır, Macit Gökberk, Ioanna Kuçuradi veya Selahattin Hilav ise, aynı yargıyı ileri sürmek pek olanaklı değildir. Asıl felsefeciler, Türkiye'de, hep geri planda duragelmişlerdir. Bu geri plan, aslında, Epiktetos'tan beri, (Ortaçağ'ı dışarıda bırakarak söylersek) filozofun ve/veya felsefecinin durmayı tercih ettiği yerle, aynı yerdir.

Felsefeyle ilgilenen söz konusu felsefeci figürlerinin, siyasal iktidarla yaşadığı en küçük pürüz popülerleştirilirken, siyasal iktidarın meslekten felsefecilere yönelik en ciddi operasyonları tartışılmadığı gibi, gündeme bile getirilmemiş, felsefenin kendine özgü alanında yaşanıp kalmıştır. Bunun en tipik ve en ağır örneklerinden biri 'yüzkırkyediler olayı'dır. Yüzkırkyedililer olayı, 27 Mayıs 1960 ihtilalinin ertesinde, bir yasayla 147 öğretim üyesinin görevlerine son verilmesi olayıdır. Yasayla birlikte, "İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü ile Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü zarar" görür (Kaynardağ, 2002: 26). Takiyettin Mengüşoğlu görevinden uzaklaştırılır. Mengüşoğlu bir süre için Alman üniversitelerinde konuk profesörlük yapmak zorunda kalır. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul'daki kürsüsünden alınarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevlendirilir. Nusret Hızır, bu yasa yüzünden Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki kürsüsünden bir süre ayrılmak zorunda bırakılır (Kaynardağ, 2002: 26).

Sonuç olarak değerlendirildiğinde, Türkiye toplumunun belleğinde, meslekten felsefecilerden çok, bir dünya görüşü oluşturma kaygısıyla felsefeyle ilgili figürlerin imgesinden söz etmek gerekir. Bu toplumsal bellekte, meslekten felsefecilere ait bir imgeden söz etmek gerekir ise, bu imgenin "tabula rasa" olmakla ıralandığı söylenebilir. Tabula rasa, bilindiği gibi sadece üstü henüz doldurulmamış boş levha anlamına gelmemekte, aynı zamanda, henüz yaşantılar-

la 'kirlenmemiş', doğumla geldiği gibi saf, temiz levha anlamına da gelmektedir. Nitekim, 21. Dünya Felsefe Kongresi sırasında, Türkiye toplumunun felsefecilere gösterdiği saygıyı, bu tabula rasaya gösterilen bir saygı olarak tanımlamak olanaklıdır.

"Felsefecilerin" kongre algısı

Delilik ve hastalık, deha ve 'tabula rasalık'...
Ama 'felsefecilerin' hepsi bu halde değildir; özellikle kendini bu imgeden korumuş, dahası bu imgenin oluşumunda rol oynayan öğelerden uzak durmuş 'felsefeciler' de yok değildir. Ama bu nasıl olanaklıdır ki? Bir kişi, yaptığı işi, o işin kendine özgü araçlarla, o işin, 'iş yerinde' yapıyor ise, gerek o işin, gerek o işin yapılmasını sağlayan araçların ve gerekse o işin iş yerine ait imgelemden veya tasarımdan nasıl uzak tutabilir kendini? Ama bunu başarmış, ve bu başarıyı sağlamada becerikli olmuş kişiler de yok değil.

21. Dünya Felsefe Kongresi, belki de basının ve Türkiye toplumunun gösterdiği yoğun ilgi,[15] yazının girişinde sözünü ettiğim problemin, felsefenin ne olduğunun tartışılması probleminin görünür hale gelmesine yol açmış olabilir. Çünkü bu durum, denilebilir ki, bazı felsefecilerin gerek Dünya Felsefe Kongrelerinin şimdiye kadarki işleyişinin, gerekse 21. Dünya Felsefe Kongresi'nin bilgisine sahip olmadan, dahası bu bilgiyi önemsemeden ve Kongre izlemeden, Kongre hakkında yer yer gizlenen, yer yer açığa vurulan bir muhalefet *duygusuyla* yazı yazmaları ile basına demeç vermelerinde görülmektedir. Muhalefet düşüncesiyle değil, muhalefet duygusuyla diyorum; çünkü düşünsel bir tavır göstermek, muhalefet olunan şey hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir, duygusal tavır göstermek ise, muhalefet olunan şeyle kişisel bir sorunun olduğunu.

Basında yer alan demeç ve yazıların şu kısımları veri oluşturacak niteliktedir:

> Soru: Osmanlı döneminde felsefenin üstüne örtülen şal cumhuriyetle birlikte aralandı mı?
> Yanıt: Cumhuriyet döneminde seküler akılla felsefe yapma olanakları sağlandı elbette. Ama bu olanaklardan yararlananlar felsefi düşünce üretimine ne kertede katkıda bulundular?(...) Türkiye'ye özgü bir model geliştirme çabası, ne yazık ki gösterilmedi; gösterilmiyor.
> Soru: Türkiye'de bir felsefe kongresi yapılmasını nasıl karşılıyorsunuz?
> Yanıt: Ben kendi payıma kongrelerle felsefe yapılmasında, felsefenin doğasına aykırı bir resmiyet bulmuşumdur (Yavuz, 2003).

15 Bu ilginin ne türden bir gereksinimin sonucunda ortaya çıktığı bugün bilgisel olarak açık değil. Ama, bir varsayım olarak şu ileri sürülebilir: Türkiye toplumunun, sorunlarını anlama ve çözme konusunda, 70'li yıllarda sol, 80'li yıllardan sonra da İslâmi ideolojiyi referans edindiğini, ancak her ikisiyle de başarılı olamadığı dikkate alınarak, Kongre'nin ana başlığının "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe" olmasının çağrıştırdıklarıyla, şimdi, referans olarak felsefeye mi yöneldiği sorulabilir.

> Dünya Felsefe Kongresi İstanbul'u etkisi altına almışa benziyor. Felsefeden dinlenip dinlenip kaçan basınımız son günlerde bu etkinliğe büyük yer veriyor. Gerçi bu yerin bir magazin anlayışından öteye gittiğini söylemek zor ama ne olursa olsun ansızın hayatlarımızın ortasına düşmüş bir felsefe gerçeği var (Kahraman, 2003).
>
> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanı Prof. Dr. Bekir Karlığa, "Müslüman bir ülkedeki felsefe kongresinde İslâm düşüncesi ve İslâm felsefesi hakkında geniş oturumlar olmasını beklerdik." dedi. Prof. Karlığa, "83 ülkeden ülkemize gelen insanlar sormazlar mı Türkiye'de felsefe adına bir şey yok mu diye? Müslüman bir ülke olan Türkiye'nin felsefecilerinin İslâm felsefesi hakkında söyleyecek sözü yok mu diye sormazlar mı?" ifadesini kullandı (Özcan, 2003).
>
> Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü başkanı Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Kuçuradi'nin 'İslâm felsefesi' kavramını kabul etmediğini ve bu nedenle İslâm felsefecilerini kongreye davet etmediğini söyledi (*Akşam* gazetesi, 17 Ağustos 2003).
>
> Türkiye'de felsefe üretilemiyor. Ben imkânsız olduğunu düşünüyorum. Türkiye'de felsefe üretilemez diyorum. Üretilemeyecek. Türkiye'de felsefe yapılamaz. Ayrı bir söylem inşa etmiş olmak da mutlaka felsefe yapıyor olmak anlamına gelmez! (Yavuz, 2003).

"İslâm felsefesi neden yok?" sorusuyla gösterilen tepkilerde, bilgi eksikliğinin olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Çünkü bu konuda, Kongre'de dikkat çekici bildiriler sunulmuştur. *Karşılaştırmalı Felsefe* oturumunda *Kant ile İkbal'in Epistemolojik Görüşleri* (Mohammed Maruf Qureshi), *Sufilikte Eksistansiyalizm Arasında Kurulabilecek Bağlantılar* (Kamuran Gödelek) adlı bildiriler ile, *Ortaçağda Felsefe* oturumunda sunulan *Hıristiyan ve İslâm Filozoflarında Yunan Felsefesinin Savunması* (Muhammed Yusoff Hussain ve Mohammed Nasır Omar), *Ortaçağda Dinsel Çoğulculuğun Öncüsü Bir Filozof: Farabi* (Mehmet Kuyurtar), *Ortaçağdaki Işrakcılar: Suhreverdi'den Molla Sadraya Kadar* (John F. Quinn), *İbn-i Rüşt'ün Dünyanın Yaratılışına İlişkin Teologların Argümanlarının Eleştirisi* (Ibrahim Najjar), *Gazalinin Teorisinde Güç/İktidar* (Nur Kirabaev), *İslâm Flsefesinde Zorunluluk Argümanının Yeri* (Mohsen Javadi), *İbn-i Sina ve Aristoteles Felsefesinde 'Mükemmel İnsan' Düşüncesi* (Mukhsin Rakhimov) adlı bildiriler buna örnek verilebilir.

Kongre'nin gerçekleştiği zaman süreci açısından bakıldığında, tepkilerin, genellikle Kongre'nin sonuna yaklaşıldığı ve basın ile Türkiye toplumunun Kongre'ye gösterdiği ilginin ortaya çıktığı günlerde yapılmış olması dikkat çekicidir. Bu tepkiler dikkate alındığında, iki türden gerilimin yaşandığı görülmektedir. Birincisi felsefe tasarımı bakımından yaşanan gerilim; ikincisi ise, "Müslüman bir ülkede" veya "Kuçuradi 'İslâm felsefesi' kavramını kabul etmez." söyleminde ortaya çıkan ideolojik gerilim. İkinci gerilim ve onun dile

getirdiği söylem, aslında birinci gerilimin ideolojik bir zemine taşındığı,[16] pratik ideolojilere ait bir söylemdir. Çünkü "pratik ideolojiler, davranış-tutum-hareketlerle birleşen kavram-tasarım-imgelerden meydana gelen karmaşık oluşumlardır. Tümü, insanların gerçek nesneler ve kendi toplumsal ve bireysel varlıklarına ve tarihlerine ilişkin sorunlar karşısındaki davranışlarını ve somut tavır almalarını yöneten pratik kurallar gibi işgörürler" (Althusser, 1984: 18).

Bu ideolojik gerilimin, bu yazının sınırları dışında yer aldığını belirtmeliyim. Ancak, yapılan bu eleştirilere 21. Dünya Felsefe Kongresi'nde *Felsefe ve Edebiyat* oturumlarını yöneten eleştirmen ve felsefeci Füsun Akatlı'nın verdiği yanıtı buraya alıntılamak, sözünü ettiğim gerilimi göstermesi bakımından yeterlidir:

> "Kongreye yöneltilen eleştirilerin en ciddi kisvelilerinden birinin, böyle bir kongrenin ilk kez bir İslâm ülkesinde toplanmış olması ile, katılımcılar arasında İslâm felsefesi uzmanlarının bulunmaması arasındaki çelişki (!) olarak sunulması 'eleştiri' sınırlarını zorlamakta. Belki sadece şu iki noktayı belirtmek yeterli olacak: birincisi, Türkiye bir İslâm ülkesi değil, anayasa teminatı altında laik bir ülkedir. İkincisi, bütün üniversitelerin felsefe bölümlerine ve felsefenin bütün dallarının uzmanlarına, ayırım yapılmaksızın, duyuru ve davetiye ulaştırıldığını biliyorum. Bundan ötesini, kişilerin özgür tercihlerine bırakmaktan başka bir yol varsa, felsefecilerin düşünebileceği bir yol değildir" (Akatlı, 2003).

Bu yazının sorunsalı açısından bakıldığında ise, önemli olan, bu tepki ifadelerinde telaffuz edilen 'felsefe' terimiyle kastedilenin ne olduğunun tanımlanmasıdır. Bu ifadelerde yer alan felsefe terimi, nasıl bir felsefe tasarımını dile getirmektedir? Bu sorular, sadece bu yazının problemi bakımından değil, aynı zamanda, söz konusu tepkileri anlamak bakımından da önemlidir; çünkü bu tepkiler, söz konusu felsefe tasarımına göre gerçekleştirilmektedir.

Veriler dikkate alındığında, bu tepkilerin ortaya çıkmasında belirleyici rol oynayan, iki tasarımın, felsefenin neliğine ilişkin iki farklı tasarımın yer aldığı görülmektedir. Bu anlayışlardan biri "bize özgü, Türkiye'ye özgü felsefe" ifadesinde ortaya çıkan felsefe tasarımıdır; diğeri ise "İslâm felsefesi" ifadesinin taşıdığı felsefe tasarımıdır. Sırayla bu tasarımların neliği üzerinde duracağım.

"Türkiye'ye özgü felsefe" tasarımı

Öncelikle "Türkiye'ye özgü felsefe" kavramının bulanık olduğunu, yani bu ifadeyle işaret edilenin açık ve seçik olmadığını belirtmek gerekir. Oysa, bir felsefeciyi, felsefeci olmayanlardan ayıran temel özellik, ileri sürdüğü kavram veya yargıları net bir biçimde tanımlamış veya tanımlıyor olmasıdır. Türkiye'ye

16 Ancak, söz konusu zemin üzerinden yapılan bu eleştirilerin, Türkiye toplumunun herhangi bir kesiminde bir karşılık bulduğu, dahası toplumun Kongre'ye olan ilgisinde bir 'kırılma' yarattığı söylenemez.

özgü felsefe ifadesi verilerde tanımlanmış değil; ancak, *biz* kavramının işaret edildiği açık. Dolayısıyla, "Türkiye'ye özgü felsefe" ifadesiyle vurgulanan milli karakterdir denilebilir: Türklere veya Türkiyelilere özgü felsefe.

Bu ifade ile kastedilen, Türklerin veya Türkiye'de yaşayanların dünyayı veya hayatı nasıl gördüklerini açıklama tarzı ise, bu felsefe değil, dünya görüşüdür. "Dünya görüşü terimini, ideolojik formasyon ile elde edilen bir içerik anlamında değil, fakat kişinin yaşantıları sonucunda ulaştığı, ve söz konusu kişiye dünyaya ve hayata ilişkin bir bakış tarzı kazandıran içerik" (Kayıran, 2003b) anlamında kullanıyorum. Nitekim, "dünya görüşleri 'dünyaya ilişkin açıklamalardır: dünyanın nasıl olduğuna –'malzemesi'–, bilinebilirliği açısından, anlam ve değer bakımından nasıl olduğuna ilişkin tasarımlar/yorumlardır" (Kuçuradi, 2003a). Dolayısıyla, dünya görüşlerinin asıl kaygısı, dünyanın, orada da hayatın anlamını ve önemini belirlemektir. Jaspers, bu kaygının yani dünyanın anlamını ve önemini belirleme kaygısının "tümcü bir 'bilmeyi" (Uygur, 1963: 14), yani dünyayı bütünüyle bilmeyi hedeflediğine dikkati çekmişti. Ancak, dünyanın bütünüyle bilinmesi olanaklı değildir. Dahası, "*dünya* hakkındaki açıklamaları oluşturan önermelerin doğru mu yanlış mı olduklarını belirlemek de, aynı şekilde onların *nesne*lerine bakılmasını gerektirir. Ne var ki *dünya* bir bütün olarak hiç de öyle kolayca *nesne* edinilebilecek bir şey değildir" (Kaygı, 2003). "Oysa felsefe, bilme konusu yaptıklarına ilişkin kendine özgü sorular soran ve bilme konusu yaptığının en başta *ne* olduğuna/neliğine/yapısına ilişkin sorular soran, kavramlaştırmalar yapan ve bunları temellendiren bir bilme etkinliği ve bu etkinliğin ürünü olan doğrudan ya da dolaylı doğrulanabilir/yanlışlanabilir bilgilerden oluşan bir bilgi alanıdır. Örneğin 'dünya görüşü nedir?' sorusu bir felsefe sorusudur. Bunun cevabı da dünya görüşü adıyla anılan görüşlere bakılarak verilebilir" (Kuçuradi, 2003a).

Türklerin veya Türkiyelilerin dünyayı, insanı, hayatı nasıl gördükleri veya dünya ve hayat tecrübesini dile getiren görüşleri de olabilir.[17] Ancak, "Türkiye'ye özgü felsefe" ifadesiyle kastedilen, Türklerin veya Türkiye'de yaşayanların dünyayı veya hayatı nasıl gördükleri değil de, Türklerde veya Türkiye'de yaşayanlarda olan, bir özün, bir tinin ortaya çıkarılması ise, bu oldukça farklı türden bir düşüncedir. Bununla birlikte dile getirilen böyle bir yargı da olabilir.[18] Ancak bu yargı da, "insanın bir özü olduğu" dolayısıyla her milletin ken-

17 Nitekim bu türden dünya görüşleri de yok değil. Örneğin İsmet Özel'in *Cuma Mektupları* dizisi, Müslüman insanın dünya görüşü; yenilerde yayımlanan Orhan Pamuk'un *İstanbul* adlı yapıtı Batılılaşmakta olan laik Türkiye vatandaşının dünya görüşü olarak okunabilir.

18 Taylan Altuğ'un, "Felsefe, Cumhura, Cumhuriyet Götürmektir" adlı yazısı, başka bir bağlamda yazılmış olsa da, bu düşünceyi desteklemesi bakımından, okunabilir. Yazısının bir yerinde şöyle diyor Altuğ (1998): "hâlâ süregelen temel sorunumuz cumhuru Cumhuriyete getirmektir Cumhuru Cumhuriyete getirmek, yeni bir Türk ruhu, yeni bir Türk *tini* yaratmak demektir ( ) Bir ulusun tini, o ulusun dilinde ve dilinin yaratımlarında, özellikle de sanat, bilim ve felsefede yekillenir. (...) felsefe, tarihi boyunca ne yapmışsa onu yapmak için Türk diline çağrılmıştır kendi kültürünü kavramlaştırmak. Bu demektir ki, felsefe yeni Türk tininin bilinci olacaktır "

dine özgü bir özü veya tözü, ruhu veya tini olduğu düşüncesini dile getirir. İnsanın gerçekten felsefi anlamda bir özü var mıdır? Felsefe içinden bakıldığında, bu sorun, problemin ideolojik ve siyasal boyutundan önce, Jean Paul Sartre ile hesaplaşılmamış olunduğunu dile getirir.

"İslâm felsefesi" tasarımı

Kongre'ye gösterilen diğer tepkinin dayandığı felsefe tasarımı ise, "İslâm felsefesi" terimiyle dile getirilmekteydi. Söz konusu entelektüel zeminin neliğini anlamak için, masum gibi görülmeyebilecek bazı sorular üzerinde biraz düşünmemiz gerekiyor. Örneğin, "İslâm felsefesi" kavramı, Türkiye'deki felsefe ortamına ne zaman girmiştir, ve bu kavramla kastedilen nedir? Bu adlandırmayla yapılan vurgu, "İslâm"a mıdır; yoksa "felsefe"ye mi? 60'lı yıllarda, örneğin Hilmi Ziya Ülken'in kullandığı "İslâm felsefesi" terimi ile yukarıdaki verilerde telaffuz edilen "İslâm felsefesi" terimi, kavramsal bakımdan aynı ideye mi işaret etmektedir? İslâm felsefesi kavramının bugün işaret ettiği tasarım nedir? İslâm felsefesi kavramı, bu terimle işaret edilen filozoflar tarafından kullanılmış bir ifade değildi. Buradan bakıldığında, İslâm felsefesi kavramını 'kim' icat etti?

Kabul etmek gerekir ki, bu sorular, kapsamlı, fakat farklı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte, bu sorular, İslâm felsefesi kavramı ile kastedilenin ne olduğu üzerinde düşünmemize yardımcı olabilir. Böyle bir belirlemenin, bu kavram ile işaret edilenin felsefe olduğuna ilişkin bir kuşkuyu dile getirdiğinin farkındayım. Nitekim burada bu terimin 60'lı yıllar ile 90'lı yıllar arasında bir *kavram kayması* durumu yaşadığını savunacağım. Öncelikle, kavram kayması derken, bir terim ile işaret edilen bir idenin veya içeriğin yerine başka bir idenin veya içeriğin monte edilmesini kastettiğimi, belirtmeliyim. Yani, İslâm felsefesi terimiyle işaret edilen idenin veya içeriğin yerine bugün başka bir ide veya içerik 'monte' edilmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in *İslâm felsefesi* adlı yapıtı ile örneğin İlhan Kutluer'in *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* adlı kitabının karşılaştırılması, bu konuda bilgi verebilir.

Hilmi Ziya Ülken'in *İslâm Felsefesi*'nin, İslâm felsefesiyle ilgili Türkiye'de yazılmış kapsamlı ilk telif yapıt olduğu bilinmektedir. Ülken, önsözünde kelam, tasavvuf ve fıkhın kitaptaki eksikliğine değinerek, "bu başlangıcın tam olduğunu da söyleyemeyiz" diye belirttikten sonra, *İslâm felsefesi*'ni "Batı Düşüncesinin bir halkası" olarak gördüğünü açıklar (Ülken, 1983: VIII). Kitabın kapsamı irdelendiğinde, Ülken'in İslâm felsefesi terimiyle kastettiği, İslâm uygarlığı döneminde gerçekleştirilen felsefe etkinliğidir. Nitekim Ülken'in yapıtı, coğrafi bakımdan İspanya'dan Tunus'a, Bağdat'tan Konya'ya kadar geniş bir bölgeyi; tarih bakımından dokuzuncu yüzyıldan on yedinci yüzyıla, yani Ebubekr Zekeriya Razi'den Sadreddin Şirazi'ye kadar gelen süreci; felsefi akımlar bakımından tabiat felsefesinden işrakilik'e, İslâm dünyasındaki Yahudi filozoflardan bağımsız filozoflara,

El Kindi'den Gazali'ye kadar geniş ve renkli bir sahayı kapsamaktadır. Dolayısıyla, burada İslâm felsefesi ifadesiyle kastedilen İslâm dünyasındaki felsefedir.[19] Ülken (1983: 13), bu *felsefenin* en önemli kaynağı olarak, Antik Yunan felsefesini görür. Dahası Ülken, İslâm felsefesini kendinden menkul kaynakları ve etki alanı olmayan kendi başına gelişmiş bir felsefe etkinliği olarak ele almamaktadır.

> Batıya göre Doğu sayılsa da, Yunandan çağdaş düşünceye kadar fikir tarihinin gelişmesinde oynadığı bu rolden dolayı onu asıl Doğu Felsefesi, mesela Hind veya Çin düşüncesi gibi kendi başına ele alamayız. Hatta bu bakımdan onu, bir dereceye kadar Batı felsefe tarihinin bir halkası gibi görmek doğru olur (Ülken, 1981: 1).

Hilmi Ziya Ülken, İslâm felsefesini genel olarak felsefe tarihi içinde görmekle kalmaz, aynı zamanda İslâm felsefesinin doğuşu, gelişimi ve sönüşünün genel olarak uygarlığın gelişimi içinde ele alınması gerektiğini ileri sürer (Ülken, 1981: 333). Buradan hareketle denilebilir ki, Ülken'in İslâm felsefesi tasarımı laiklikle ıralanan bir tasarımdır. Laik terimiyle kastettiğim, felsefenin teolojiden, ilahiyattan bağımsız olarak ele alınmasıdır. Buradan hareketle bakıldığında Ülken'in *İslâm Felsefesi*'nde felsefe, teolojiden bağımsız olarak ele alınmıştır.

90'lı yılların sonuna doğru, Hilmi Ziya'nın İslâm felsefesi tanımı, yerini farklı bir tasarıma bırakacaktır. Bu farklılık, Hilmi Ziya Ülken'in, kendi yapıtı içinde eksik gördüğü kelam, tasavvuf ve fıkhın İslâm felsefesine dahil edilmesinden kaynaklanan bir farklılıktan çok daha fazla bir değişimi göstermektedir. Burada, felsefenin ilahiyat ile bir araya getirilmesi ve felsefenin teoloji ile okunması söz konusudur. Böyle bir okuma, öncelikle, literatürdeki İslâm felsefesi tasarımını reddeden bir okumadır. Amaç, İslâm felsefe geleneğini yeniden keşfetmek (Kutluer, 2001a: 9) ve "esasen modern bilgi anlayışlarının 'kutsal' fikri ve kadîm 'hikmet' tasavvuru ışığında yeniden gözden geçirilmesi"dir (2001a: 27). Bu tasarımda İslâm felsefesi, genel felsefe tarihinden koparılarak, eski Yunan felsefesiyle bağlantısı önemsizleştirilmekte, kendi başına bir etkinlikmiş gibi ele alınmaktadır. Bu okuma göstermektedir ki, İslâm dünyasında, felsefe ile ilahiyat birbirinden ayrışmış değildir. Burada dikkat çekici olan, "İslâm felsefesi"ne ilişkin bu tasarımın siyasal İslâmla birlikte bakışımlı olarak gelişmiş olmasıdır. Nitekim Kutluer, bir başka yapıtında bunu vurgulamaktadır. Ona göre, "Bu bağlamdaki can alıcı soru, bu geleneğin çağımızda yeniden inşâsının mümkün ve gerekli olup olmadığıdır. (...) Batı medeniyetinin meydan okuması karşısında fikri bir cevap verme ihtiyacını derinden yaşamış 'İslâmcılar'ın fikri ve felsefi serüveni, modern bir düşünce tecrübesi olarak bu soruyla ilgili bazı ipuçlarını yakalamamıza yardım edebilir" (Kutluer, 2001b: 22).

---

19 Mehmet Bayraktar (1988: 1-2) İslâm felsefesi'nin diğer felsefelerden farkının olmadığını dile getirirken, İslâm felsefesi terimindeki "İslâm" kelimesinin, dinin kendisini değil, oluşturduğu medeniyeti işaret ettiğini belirtmektedir.

Kutluer'in, İslâm felsefesi tasarımı ideolojik bir kaygı taşımaktadır. Bununla birlikte, İslâm dünyasında, felsefe ile ilahiyatın birbirinden kesin olarak ayrışmamış olduğu görüşü, daha önce Henry Corbin tarafından da dile getirilmiştir. Corbin'e göre, Batı felsefesinde, felsefe ile teolojinin ayrışması, kesin olarak Yeniçağ'da başlar. "Bu ayrım için belirli bir ölçüde laikleşme, din ve dünya işlerinin ayrımı eğiliminin bulunması gerekmektedir" (Corbin, 1986: 12-13). Ancak bu, İslâm felsefesi döneminde İslâm dünyasında mevcut değildir. Aynı yerde şöyle devam etmektedir Corbin: "Felsefi araştırmanın ve akıl yürütmenin (tahkıyk) tabii görevi; İslâm'da 'nübüvvet' temel olgusu ve 'nübüvvet yolu ile vahy' (peygamberler vasıtası ile ilahi buyruk ve bilgilerin insanlığa açıklanması) üzerinde düşünme ve nübüvvet ile vahyin getirdiği tefsir ve te'vil sorunları ile uğraşma idi. Böylece, İslâm çevresinde felsefe bir nübüvvet felsefesi, peygamberlik ve vahye dayanan bir felsefe biçimini alır." Bu bağlamda, bir laikleşmeden söz edilecek ise, bu bakış tarzının ortaya çıktığı yer kuşkusuz Hilmi Ziya Ülken'dir.

Tekrar Kongre sorununa dönersek...

Kongre'ye gösterilen tepkilerde telaffuz edilen "İslâm felsefesi" terimiyle işaret edilen felsefe tasarımı, Hilmi Ziya Ülken'in tanımından çok Kutluer'in tasarımına yakındır. Ancak, felsefenin başlangıç yeri olan Antik Yunan felsefesi dikkate alındığında, orada felsefenin teolojiyle iç içe olması gibi bir durum söz konusu olmadığı gibi, teoloji bile mevcut değildir. Felsefenin teolojiyle iç içe girmesi Ortaçağ ile başlayıp Yeniçağ ile birlikte sona erer. Bu bakımdan, Hilmi Ziya'nın yaklaşımı, Yeniçağ'a ait bir tutum olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle, denilebilir ki, "Kongre'de neden İslâm felsefesi yok?" eleştirisiyle oluşturulmaya çalışılan gerilim, aslında felsefe ile pratik ideoloji arasındaki bir gerilimdir.

Kongre'nin dünya ve felsefe tasarımı

Basında yer alan haber başlıklarına bakıldığında, 21. Kongre'yle ilgili iki öğenin öne çıktığı veya Kongre'nin bu iki öğe ile algılandığı görülmektedir. Bu öğelerden biri Jürgen Habermas; diğeri ise, ana oturum ve sempozyumlarda bildiri sunan felsefecilerin, temel kaygılarının Irak özelinde Ortadoğu sorunu nedeniyle, ABD ve Bush yönetiminin eleştirisi olduğudur.

Kuşkusuz burada bir indirgeme söz konusu. Ancak belirtmek gerekir ki, bu indirgeme bilinç dahilinde, belli bir niyetle yapılan bir indirgeme değil, daha çok bir tür bilgi eksikliğinden kaynaklanan, dolayısıyla kendiliğinden denilebilecek bir tarzda oluşan bir indirgemedir. Çünkü, yukarıda değinildiği gibi, basın Kongre'ye beklenenin ötesinde ilgi göstermiş ve geniş yer ayırmıştır. Ancak sorun daha çok Kongre'yle ilgili haber yapan muhabirlerin çoğunun haber yapılmasına alışık olmadıkları bir alana yönelmeleriyle ilgilidir. "Kişileri tanımamaları, konulara yabancı kalmaları, önemliyi önemsizden ayıramamaları, söy-

lenenlere yorum getirmede zorlanmaları ve 'felsefe açısından ilginç olan' ile 'kamuoyu açısından ilgi çekici olabileceği düşünülen' " (Akatlı, 2003) arasında kalmaları, bu indirgemeye yol açmıştır, denilebilir. Burada, tanınmış kişilerden hareketle düşünme yeteneğinin yerini, söyleyen kişiden bağımsız olarak ileri sürülen yargıdan hareketle düşünme yeteneğine henüz bırakamamış olmanın belirleyici bir rolü vardır.

21. Dünya Felsefe Kongresi'nin felsefi önemi, basında vurgulandığı gibi, ne doğu ile batı arasında yer alan bir ülkede, ne de bir İslâm ülkesinde ilk defa yapılıyor olmasıyla ilgilidir. 21. Kongre'nin asıl önemi, felsefedeki niteliksel bir değişimi açığa çıkarmış olmasında görülmektedir. Bu niteliksel değişim, felsefenin hem sorun edindiği nesnede hem de bu nesneyi ele alış tarzında ortaya çıkmaktadır.

Felsefenin, insanların yaşadıkları sorunları dolaysız olarak nesne edinmesi yeni değildir, ama yaygın da olmamıştır. İnsanların yaşadığı sorunları, dolaysız olarak problem nesnesi edinen filozoflardan biri Platon, diğeri ise Marx'tı. Başka filozoflar da, insanların yaşadıkları sorunları nesne edinmişlerdi; örneğin Campanella, Thomas More, Thomas Hobbes, J.J. Rousseau, Macchiavelli, Montesquieu gibi Yeniçağ filozofları yaygın siyasal sorunlarla ilgilenmişlerdir. Ancak, bu filozofların, insanların yaşadıkları sorunları problem edinişleri dolaysız değil, siyaset felsefesi dolayımıylaydı. Ütopya, iktidar, pozitif hukuk, 'prens', egemenlik, bağımsızlık, yani ulus-devlet, dolayısıyla uluslararası hukuk gibi modern siyaset felsefesinin temel kavramları bugünkü içeriklerini, modern siyaset felsefesinin kurucusu olan bu filozoflarla kazanmıştı. Ancak, dünya sorunlarını dolaysız olarak konu edinen filozoflar Platon ile Marx'tı. 21. Dünya Felsefe Kongresi'nde de felsefe, denilebilir ki, Platon ve Marx'tan sonra ilk defa dolaysız olarak dünya sorunlarını kendisine problem nesnesi edinmiştir. Yukarıda, İstanbul Kongresi felsefedeki niteliksel bir değişimi ortaya çıkarmıştır, derken kastettiğim bu. Çünkü, dünya problemleri karşısında felsefe izleği, İstanbul Kongresi'nden daha önce, Türkiye Felsefe Kurumu'nun 1988'de Ankara'da gerçekleştirmiş olduğu uluslararası bir seminerde problem nesnesi edinilmişti. Dahası, Türkiye Felsefe Kurumu'nun, 1990'da düzenlediği *Dünya Problemlerinin Temelindeki Fikirler: Gelişme Fikri, Geçmişi ve Geleceği Semineri* dikkate alındığında, dünya problemlerinin felsefi bir sorun olarak ele alınışının ilineksel olmadığı, tam tensine felsefi bir tutum olduğu, görülür. Bu felsefi tutumun arkasında Ioanna Kuçuradi'nin felsefe anlayışı yer almaktadır. Bu anlayış, sadece söz konusu etkinliklerde görülen bir anlayış değil, Kuçuradi'nin yazılarında da ortaya çıkan bir anlayış. Nitekim, Kuçuradi'nin en önemli yapıtlarından birinin adı *Çağın Olayları Arasında*'dır. Dahası, felsefenin yaşadığımız çağda yüz yüze olduğumuz problemleri konu edinmesi, Kuçuradi'nin felsefe anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, Kongre'nin ana başlığının işaret ettiği izlek ve bu izlek doğrultu-

sunda sunulan bildirilerin içeriğiyle Irak savaşının çakışması, sadece tarihsel bir rastlantıdır.

"Dünya problemleri" kavramı

Kongre'nin ana başlığında yer alan terimlerden, en tartışmalı olanı kuşkusuz, "dünya problemleri" kavramıdır. Sorun, "dünya" kavramının, kullanıldığı bağlama göre, birbirinden farklı, neredeyse birbirine karşıt anlamları kazanmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, "insanın dünyası" ifadesindeki, dünya kavramı içsel, ruhani ve özsel bir anlamı dile getirmektedir. Bu kullanımı ile, dünya kavramı, Heidegger'e, Husserl'a, oradan da Hegel'e bağlanabilir. Ama bu anlam, dünya kavramının Türkçe'deki ikinci anlamıdır. Terimin birinci anlamı, aslında dışsal olana gönderme yapar ve yeryuvarlağı, yeryüzü anlamına gelir. Bu kullanımıyla dünya kavramı, örneğin Platon'a, Aristoteles'e veya Marx'a bağlanabilir. Bu bağlamda, "dünya problemi" kavramı da, yeryüzünde yaygın olan problem olarak okunabilir. Nitekim "dünya problemleri" kavramı şöyle tanımlanmaktadır:

> "Dünya problemleri" ya da "global problemler" denilenlere baktığımızda, bu kavrama iki tür problemin kapsatıldığı görülüyor: a) bunlardan biri, çağımızın bazı o l g u l a r ı dır: bunlar, bir bütün olarak günümüz insanlığının ulaştığı uygarlık düzeyine rağmen, aynı insanlığın önemli bir kısmının çektiği sıkıntılar, çağca ulaştığımız değer b i l g i s i yle bakıldığında çağımızın "ayıpları" ve günümüz dünyasının, farkına varmadan girdiği bazı çıkmazlardır. b) "Dünya problemleri" diye nitelendirilen ikinci türden sorunlar ise, bu sıkıntılar ve çıkmazlar karşısında duyulan bazı ö z l e m l e r ve/veya düşünülen ç ö z ü m y o l l a r ı dır.
>
> Birinci türden problemlerin en önemlileri yoksulluk ve terörizmdir. İkinci türden problemlerin en önemlisi ise insan haklarının korunmasıdır. Bu iki tür problemler arasındaki ilgi sanırım açıktır. Çevre sorunları adıyla anılan problemler de çok önemlidir. Ama bunlar günlük yaşamda diğerleri kadar dikkat çekmiyor (Kuçuradi, 1988/2003a: 8-9).

İşte, İstanbul Kongresi'nin ana oturum ve sempozyumlarında sunulan bildiriler bu problemlere ilişkindi. Bu yazının konu nesnesi bakımından, önemli olan, söz konusu bildirilerde dünyanın ve felsefenin bugünkü durumunun ne olduğunun nasıl betimlendiğidir. Ana oturumlarda sunulan bildirilerden hareketle, gerek felsefenin bugünkü durumu, gerekse bugün dünyada olup bitenleri felsefenin nasıl görüp değerlendirdiği hakkında bir fikre ulaşmak olanaklı. Dolayısıyla, bildirilerde ileri sürülen argümanların betimlediği, dünyanın ve felsefenin bugünkü haliyle ilgili durumunu, *komünizmden sonra dünya, Marksizmden sonra felsefe* betimsel argümanıyla dile getireceğim.

Komünizmden sonra dünya, Marksizmden sonra felsefe[20]

Başlıkta yer alan terimlerin, işaret ettikleri kavramların net olmadığını, bugün içinde bulunduğumuz tarihsel kıpı bakımından artık çok anlamlılıkla ıralandığını öncelikle belirtmeliyim. Çünkü, etimolojisi bakımından felsefi kavramlar da değişmez kapsamlara, onların içini dolduran tek bağlamlı anlamlara sahip değildir. İmgelere işaret eden kelimelerde olduğu gibi, felsefi kavramlar da tarihsel bağlamların kavramlara yüklediği anlamlarla belirlenir. Eklemlenirler, iç katlanırlar, artarlar. Gündelik hayatta kullandığımız kelimeler tarihsel bağlamları içerdikçe, neyi kastettiğimizin sığası içinde kullanılmayı gerektirirler. Bu nedenle, kastedilen ile kastedilmeyen arasındaki sınırın belirsizliği nedeniyle başlıkta yer alan her terim tek başına tırnak içindedir. Dolayısıyla, ayrı ayrı sınırları çizilerek, her terimle neyin kastedildiği belirlenmelidir.

Karl Marx'a göre, "komünizmin ayırt edici özelliği, genel olarak mülkiyetin ortadan kaldırılması değil, burjuva mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıdır. Ama modern burjuva mülkiyeti, sınıf çatışmalarının, çoğunluğun azınlıkça sömürülmesine dayanan sistemin, ürünleri üretme ve mülk edinme sisteminin en son ve eksiksiz anlatımıdır. Bu anlamda, komünistlerin teorisi tek bir tümcede özetlenebilir: Özel mülkiyetin ortadan kaldırılması" (Marx, 1976: 43-44). Bu ayırt edici özellik, yaygın olarak "herkese gereksinimine ve yeteneğine göre" metaforu ile dile getirilirdi. Bu metaforun, insana heyecan duygusu veren aurası, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar etkisinden bir şey yitirmiş de değildi. Tam bir yüzyıl boyunca, insanların yaşadıkları dünyayı değiştirmek istemesinde ve bu istemle belirlenen eylemliliklerinde bu auranın rolü tartışılmazdır. Ama, bu eylemliliklerde görülen, günden güne bu eylemliliklerde öne çıkan, değerleri önemsemeyen, iktidar hırsıyla değerleri çiğneyen bir insan tipi sürekli tekrar eden bir sorun olarak dikkat çekmiyor değildi.[21] Ancak, Marx'taki komünizm tanımı, öncelikle etikten çok siyaseti dile getiriyor, dolayısıyla insanlararası ilişkilerin neliğinden çok, insanın olanaklarına ilişkin bir tasarım tarzında algılanmasına yol açıyordu. Nitekim, Marx'tan aşağı yukarı bir yüzyıl sonra, Louis Althusser, bu soruna işaret edecekti: Sosyalizm, pazar ilişkilerinin hüküm sürmediği komünizm adasına ulaşmak için zorunlu olarak geçilmesi gereken bir 'bok nehri'ydi. Çünkü, "iri laflara boğulmamış bir komünizm, her türlü pazar ilişkisinden sıyrılabilmiş bir insan toplumu demektir" (Althusser, 1996: 258). Bok nehri metaforuyla, gerek bir geçiş süreci olarak görülen sos-

20 Bu bölüm, aynı başlıkla *Varlık* (Eylül, 2003) dergisinde yayınlanan yazının çeşitli eklemeler yapılarak değiştirilmiş halidir.

21 Bu duruma ilişkin birçok örnek verilebilir. Ancak, burada, bu yazının sınırları içinde, Nikita Mikhailkov'un *Güneş Yanığı* adlı filmini anımsatmak isterim. Belki, daha açık olması bakımından, Boris Yeltsin'in, henüz Komünist Parti Sverdlovsk Bölge Komitesi birinci sekreteriyken, Brejnev'in yetmiş beşinci yaş gününde, Brejnev'e altın kaplama bir sigara tabakası hediye etme girişiminde bulunması da (Kagarlitski, 1996: 54) bu örneğe eklenebilir.

yalizmin, gerekse bu sürece ulaşmak için gerçekleştirilen eylemliliklerin etik ve insani değerler bakımından savunulabilir ilişkilerle kurulmadığını ima ediyordu, Althusser.

Başlıktaki komünizm terimi ile kastedilen, bu metafor ve tanımların imlediği komünizm değil; daha çok, bir zamanlar "reel sosyalizm" olarak adlandırılan rejim ile bu rejimin yarattığı Comekon, Varşova Paktı gibi kurumların oluşturduğu sistemdir. Nitekim, 21. Dünya Felsefe Kongresi'nin *İnsan Hakları, Devlet, Uluslararası Düzen* başlıklı ana oturumunun açılış konuşmasında, Bulgaristan eski devlet başkanı ve felsefeci Julyu Zhelev, bugün, dünyaya yeni bir düzenin gerekli olduğuna dikkat çekip, bu gerekliliğin kökeninde de 1989'da komünizmin çöküşünün yer aldığını söylerken, komünizm terimiyle kastettiği, bu komünizmdi. Zhelev'e göre, komünizmin çöküşüyle, komünizmin kurumları çökmüş, ve bu kurumların yeri bugün doldurulamamıştı. Üstelik, bu kurumların çöküşü, iki kutuplu dünyanın diğer tarafında yer alan NATO gibi denk kurumların da 'işlevsizleşmesine' yol açmış, bu arada, Birleşmiş Milletler'in iç dengesi sarsılmıştı.. Oysa, Avustralyalı felsefeci Peter Singer'ın *İnsan Hakları, Devlet ve Uluslararası Düzen: Bir Olay İncelemesi: 2003 Irak Savaşı* başlıklı bildirisinde dikkat çektiği gibi, Birleşmiş Milletler, bugün, devletlerarası uyuşmazlıkları çözmek konusunda ahlâki otoriteye sahip tek kuruluştu. Çünkü, ona göre, Soğuk Savaş bittiğinde, uluslararası ilişkileri düzenleme rolünü üstlenecek iki ciddi aday vardı: Birleşmiş Milletler ve ABD. Ancak Birleşmiş Milletler, bugünün koşullarına göre mükemmel bir kuruluş değildi; çünkü İkinci Dünya Savaşı'nda oluşan dengelerin özelliklerini taşıyordu. Ama bugünkü dünya söz konusu dengelerin bozulduğu bir dünyaydı. "Asıl etkili kararların alındığı Güvenlik Konseyinde İkinci Dünya Savaşı'ndan galip çıkan Çin, Fransa, Rusya, İngiltere ve ABD gibi devletler daimi üye olup her kararı veto etmek hakkına sahipti. İngiltere ve Fransa gibi devletler veto hakkına sahipken Brezilya, Hindistan, Endonezya ve Japonya'nın veto hakkının bulunmamasının haklı bir nedeni yoktu. Bunun gibi, beş daimi üyeden dördünün Hıristiyan kültürüne dayalı bir tarihe sahip olmasına karşılık hiçbir Müslüman devletin temsil edilmemesi makûl gözükmemekteydi." Peter Singer'a göre, Irak savaşının arkasında, ABD'nin Birleşmiş Milletler'i işlevsiz kılma düşüncesi yer alıyordu. Çünkü ABD'ye göre Birleşmiş Milletler içinde henüz demokrasiye geçmemiş ülkeler vardı; dolayısıyla, BM barışı koruyacak bir ortam olamazdı. ABD'ye göre, dünya barışını, Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi güçlü bir ülke, yani ABD korumalıydı. Burada, Peter Singer'ın sunumunu yaparken, söz konusu sonuçtan hareketle, "Sadece barış sever ülkeler zayıf ülkelere saldırabilir.", "İyi ülkeler saldırı yapabilir, ama kötü ülkeler saldırı yapamaz." gibi oldukça ironik yargıları da dile getirdiğini belirtmeliyim.

Amerikalı felsefeci Iris Marion Young da, ABD'nin bu konumunu 'küresel diktatörlük' olarak tanımladığı *Hegemonya ve Global Demokrasi Üstüne Alçakgönüllü*

Düşünceler başlıklı sunumunda, aynı ironik duruma dikkat çekti: Hegemonyacı askerî gücün global iyinin peşinde olduğunu, yanlışları düzeltmeyi, uluslararası ilişkileri barışçıl ve adil hale getirmeyi düşündüğünü varsayalım. Hâkim ekonomik güçlerin yalnızca dünya halklarının ortak iyiliğini gözettiklerini farz edelim. Eğer, diyordu, Young, "hâkim gücün kullanılmasının niyeti, kendi içinde iyi olan amaçlarsa, o zaman hegemonyacı güce nasıl itiraz edilebilir?"

Peter Singer ve Iris Young'ın ironik bir şekilde dile getirdikleri, uluslararası ilişkilerdeki adaletin gerekliliklerinin ihlal edilmesi sorunuydu. Bu, Jürgen Habermas'ın da dile getirdiği bir problemdi. Habermas, *Felsefenin Rolü: Aydınlanma, Postmodern Düşünce ve Diğer Perspektifler* başlıklı ana oturumda sunduğu *Uluslararası Hukukun Geleceği* başlıklı sunumunun henüz başında, bugün tartışılması gerekenin, uluslararası adaletin olanaklı olup olmadığı sorunu değil, hukukun, bu tür bir adaleti sağlamaya uygun olup olmadığı sorunu olduğunu dile getirdi. Çünkü, "küresel olarak dünyaya egemen olan bir süper gücün, kendi ahlâki argümanlarını uluslararası hukukun yerine geçirdiği bir dönemde, uluslararası ilişkilerin anayasallaştırılması projelerine mi bağlı kalınmalıydı?"

Bütün bunlar, siyaset felsefesinin bugün dünya problemlerini kavrama yeteneğini göstermediğini, ve dünya problemlerinin hukukla çözülemeyeceğini dile getirmektedir.

Bugünkü dünya problemlerinin ne olduğuna ilişkin felsefecilerin birleştikleri bir diğer olgu ise, globalleşme sorunuydu. Komünizm sonrası dünyanın en önemli özelliklerinden biri, globalizasyonun geri dönülemez olmasıdır. Yusuf Örnek'in *Globalleşme ve Kültürel Kimlik* başlıklı sunumunda dile getirdiği gibi, Marksizmin hedeflerinden biri olan enternasyonalizmin, komünizmin ortadan kalkmasıyla birlikte gerçekleşmeye başlaması ironik bir durumdur. Ancak, Marksizmin hedeflerinden farklı olarak, bugün globalleşen, serbest pazar anlayışıdır. Güney Afrikalı felsefeci Michel Pendlebury'nin *Küresel Demokrasiye Doğru* başlıklı sunumunda betimlediği gibi, sermaye, çevre kirliliği ve bulaşıcı hastalıklar gibi ulusal sınırlara pek saygı göstermemekte, sermaye çoğu kez arkasında işsizlik bırakarak çıkarlarının peşinde ülkeden ülkeye gezmektedir (Pendlebury, 2003). "Globalleşme, kültürel kimlik açısından neden sorun haline gelmektedir" sorusunu özek edinen Yusuf Örnek'e göre, küreselleşmenin en önemli boyutu olan ekonomi, bugün en çok kültür boyutunu etkileyerek kültürel kimlik sorununa yol açmaktadır. "Azgelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerin kültür mal ve hizmetlerinin ticaretinin yapıldığı dünya piyasalarındaki payı giderek azılmakta, bu da, kültürel kimliğin ve kültürel çeşitliliğin korunmasına dair bilincin, dolayısıyla yöresel düzeyde bir milliyetçilik anlayışının oluşmasına yol açmaktadır". Yusuf Örnek'e göre, bu sorunun kökeninde, kültürel mal ve hizmetlerin ekonominin bir parçası olarak görülmesi ve bu mal ve hizmetlerin ticaretine ilişkin farklı hukuk kurallarının kabul edilmemiş olması vardır.

Bununla birlikte, Kongre'de sunulan bildiriler dikkate alındığında, bugün bir başka globalleşmeden daha söz edilebilir. Bu, serbest pazar anlayışının, yani sermayenin globalleşmesine karşı insan haklarının globalleştirilmesidir (Kuçuradi, 2003b). Kuçuradi'ye göre, insan hakları gibi bazı şeylerin globalleşmesi insanların yararına olurken, serbest pazar gibi bazı şeylerin globalleşmesi de dünya insanlarının büyük çoğunluğunun zararına olmaktadır. Dolayısıyla, bakılması gereken yer, globalleşen şeyin insanların insansal olanaklarını geliştirme yollarını açmakta mı yoksa kopartmakta mı olduğudur.

Dolayısıyla, başlıktaki "komünizmden sonra dünya" ifadesinde yer alan "... sonra dünya" kavramıyla kastedilen dünya, bu haldeki dünyadır.

Tıpkı komünizm terimi gibi, başlıkta yer alan sorunlu terimlerden bir diğeri ise 'Marksizm' kavramıdır. Sorun, bu terimin işaret ettiği anlam ile, terimin üretildiği ismin, yani Marx'ın felsefesinin birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa bu terimler birbirinden farklı ideleri içermektedirler. Başlıktaki Marksizm terimiyle de kast edilen Marx'ın felsefesinden çok, kendilerini yaygın biçimde Marksist-Leninist olarak tanımlayan bir dönemin devrimci etkinliklerinin dile getirdiği anlayışlar toplamıdır, denilebilir. Bu bağlamda, Marksizm kavramı, bir yüzyıla yayılan devrimci hareketlerin bir dünyagörüşü haline gelmiş ideolojik argümanlarını dile getirir. Başka bir deyişle, Marksizmi, "işçi sınıfının tarihsel rolü üzerine kurulu sosyalist hareketin 'dünyayı kavrayışı'" (Balibar, 1996: 7), olarak tanımlamak olanaklıdır. Bu hareketlerin temel özelliği, kendilerin Marksist-Leninist olarak tanımlamalarına rağmen, birbirlerine benzememelerinde, hatta çoğu zaman birbirine karşı ve karşıt olmalarında açığa çıkıyordu. Bu nedenle, bu anlayış, gerek mantıksal çıkarım bakımından, gerekse olgusal dayanak bakımından Marx'ın felsefesine geri götürülemez. Marx'ın felsefesi ile genellikle Marksizm olarak adlandırılan bu ikincisi arasındaki temel fark, aslında felsefe ile dünya görüşü ve ideoloji arasındaki farktır. Bu farkın görülmesinde, Platon bize yardımcı olabilir. Platon'dan hareketle okunduğunda, Marx'ın felsefesi ile Marksizm arasındaki fark, felsefi olarak kavramlaştırılabilir. Bu bağlamda, insanların sorunlardan kurtuluşu tezi, Ideayı kavrayan filozofu değil, tam tersine fenomenal bir birleşimi, yani dünyanın bütün işçilerinin birleşmesini varsayar. Bu nedenle, komünizm tasarımı içermesi bağlamında, Marx'ın felsefesi, anti-Platonculukla ıralanır. Oysa, özellikle gerek reel sosyalist ülkelerdeki, gerekse sosyalist hareket içindeki liderlerin hiyerarşik bir zincir oluşturan tartışılmaz konumları ve otoriteleri dikkate alındığında, ideoloji olarak Marksizm, anti-Platonculuk olarak Marx'ın Felsefesinin Platonculuğa dönüştürülmesidir; hem de ideanın reddi anlamında değil, ideanın temsili anlamında. Hiçbir tez, karşıtı içinde varolamaz. (Bu ayrım, kuşkusuz bir başka çalışmayı gerektirmektedir; burada yapılan *Marksizmden sonra felsefe* ileri sürümünün temellendirilmesi bağlamında yeterli görülmektedir.) Dolayısıyla, başlıkta yer alan "Marksizm'den sonra felsefe" ifadesindeki "Marksizm",

Marx'ın felsefesine değil, bir dünya görüşü ve ideoloji olması anlamında Marksizme işaret etmektedir. Bu anlayış, sadece Marx'ın felsefisini değil, felsefenin sorunlara bakma işlevini de kendisine indirgemişti. 20. yüzyıl boyunca, felsefenin insan sorunlarından çok, metafizik, ontoloji, epistemoloji ve bilim felsefesi gibi kendi iç sorunsallarına yumulmasında, bu durumun belirleyici bir rol oynayıp oynamadığı sorusu, biraz metafizik bir kaygı olarak görülebilir. Ancak, bugün net olan bir şey varsa, o da, bu durumun geri çekilmesinden sonra felsefenin kendi iç sorunsallarından, hızla insan ve dünya sorunlarına kesinlik bildiren bir kararlılıkla yeniden dönmüş olmasıdır.

Dolayısıyla, başlıktaki "...sonra felsefe" ifadesiyle kastettiğim, Marksizmin karşıtı olması anlamında felsefi bakışların değil, dünya görüşü ve ideoloji olmaması anlamında felsefenin yaygınlaşmasıdır.

Nitekim, İstanbul Kongresi'nde sunulan, dünya problemlerine ilişkin bildirilerin betimsel olmaktan çok eleştirel olmakla ıralandığı söylenebilir. Bu eleştirel yöntemin temel özelliği ise, felsefenin kendini, hukuk ve siyaset felsefesinin argümanlarına değil, tam tersine insan hakları, adalet ve ahlâk ilkesine göre kurmasında ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İstanbul Kongresi'nin ana oturumlarında bildiri sunan felsefeciler, dünyanın bu durumdan kurtulmasında kitlelerin rolünden söz etmemektedirler. Tam tersine, dikkat çektikleri husus, kitlelerin, kendi kurtuluşları için dolaysız olarak mücadeleye katılmaları, terörizm olgusunun ortaya çıkmasına yol açtığı, veya, bu türden eylemlerin terörizm terimiyle adlandırılmakta olduğudur. Dünya problemlerinden kurtuluşun yasal aracı olarak, yeniden düzenlenmiş bir Birleşmiş Milletler idesinde, ortak bir kanı oluşmuş görünmektedir. Toplumların, dünya problemleriyle ilgili kararların alınmasında "oy kullanma" gibi araçlarla etkin kılınabileceğinden söz edilse de, kitlelerin dolaysız katılımından söz etmemektedir.

Bu anlayış, dünya problemlerinin çözümünde felsefeye belirleyici bir rolün verilmesi anlamında 'devrimci' bir kıpıyı dile getirmekle birlikte; insanların kendi problemlerinin çözümü hakkında söz sahibi olmaları konusunda devre dışı bırakılmaları, problemlerin çözümü sorununda, liberalizmin 'reform' seçeneğini anımsatmaktadır.

Immanuel Wallerstein (1998/2000) 20. yüzyılın son çeyreğinde kendini küstahça bir biçimde ortaya koyan bu seçeneğin tükendiğini ileri sürmüştü. "Bu türden bir liberalizme karşı, etik ve insan hakları zemininde yükselen 'yeni' bir liberalizm mi gelişmektedir?" sorusu, bugün üzerinde durulması gereken bir sorudur?

KAYNAKÇA

Abelardus, Petrus (1988) *Bir Mutsuzluk Öyküsü.* çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Akatlı, Füsun (2003) "Basının Felsefeyle İmtihanı" *Radikal*, 17 Ağustos 2003.

Althusser, Louis (1984) *Felsefe ve Bilimi Adamlarının Kendiliğinden Felsefes.* çev. Ömür Sezgin, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Althusser, Louis (1996) *Gelecek Uzun Sürer.* çev. İsmet Birkan, İstanbul: Can Yayınları.

Altuğ, Taylan (1998) "Felsefe, Cumhura, Cumhuriyet Çağrısıdır". *Felsefelogos*, Sayı. 5, s. 52-54.

Aristoteles (1993) *Metafizik-II.* çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay.

Aristoteles (1996) *Protreptikos –Felsefe Yapmaya Çağrı.* çev. Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları.

Balibar, Etienne (1996) *Marx'ın Felsefesi.* çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim Yayınları.

Bayraktar, Mehmet (1988) *İslâm Felsefesine Giriş.* Ankara: Ankana Üni. İlahiyat Fak. Yayınları.

Collingwood, R.G. (1996) *Bir Özyaşamöyküsü.* çev. Ayşe Nihal Akbulut, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Corbin, Henry (1986) *İslâm Felsefesi Tarihi.* çev. Prof. Dr. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çotuksöken, Betül (1999) *XX. Dünya Felsefe Kongresinden İzlenimler.* Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni, Mart, Sayı 10.

Deleuze, G. Ve Guattari, F. (1992) *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Descartes, René (1996) *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar.* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Direk, Nuran (2002) *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Epiktetos (1967) *Düşünceler ve Konuşmalar.* çev. Burhan Toprak, İstanbul: İnkilap ve Aka Kitabevleri.

Ettinger, Elzbiete (1996) *Bir Aşkın Anatomisi.* çev. Pınar Kür, İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Gökberk, Macit (1980) *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gürbilek, Nurdan (1992) *Vitrinde Yaşamak.* İstanbul: Metis Yayınları.

Hippokrates (1997) *Gülmeye ve Deliliğe Dair.* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İris Yayıncılık.

Kagarlitski, Boris (1996) *Rusya'da Kapitalizm Neden Tutmadı?* çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları.

Kahraman, Hasan Bülent (2003) *Radikal*, 14 Ağustos.

Kant, Immanuel (1983) *Aydınlanma Nedir?* çev: Nejat Bozkurt, Yazko Felsefe Yazıları içinde, 6. Kitap, s. 139-148.

Kaygı, Abdullah (2003) "Felsefenin Felsefesi/Ne Olduğu Üzerine", *Düşünen Siyaset.* Sayı 18, s. 53-60.

Kayıran, Yücel (2003a) "Cumhuriyet: Yenidendoğuş", *Cumhuriyet Gazetesi Felsefe Eki.* 26 Eylül 2003.

Kayıran, Yücel (2003b) "Felsefi Şiir", *Hürriyet Gösteri.* Mart-2003.

Kayıran, Yücel (2003) "Adaletsizlik Fenomeni", *Adam Sanat Dergisi.* Ağustos-2003.

Kaynardağ, Aslan (1994) *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.

Kaynardağ, Arslan (2002) *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe.* Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaynardağ, Arslan (2003) "Dünya Felsefe Kongrelerinde Türkiye" *Cumhuriyet Gazetesi Felsefe Eki.* 26 Eylül 2003.

Koçak, Orhan (2000) *Gelecek Uzun Sürer:(1) Althusser Üzerine Bir Tartışma.* Kişilik ve Psikoterapi Yazıları içinde, İstanbul: Alan Yay.

Kuçuradi, Ioanna (1988) *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.

Kuçuradi, Ioanna (1998) *İnsan ve Değerleri.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, Ioanna (1981) *Çağın Olayları Arasında.* Ankara: Şiir Tiyatro Yayınları.

Kuçuradi, Ioanna (2003a) *Söyleşi*-Yücel Kayıran, *Varlık ve Adam Sanat Dergisi.* Ağustos 2003.

Kuçuradi, Ioanna (2003b) *Söyleşi*-Yücel Kayıran, *Cumhuriyet Gazetesi Felsefe Eki.* 26 Eylül 2003.

Kutluer, İlhan (2001a) *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kutluer, İlhan (2001b) *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Laertios, Diogenes (2002). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri.* çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1976) *Komünist Manifesto*, çev. Süleyman Arslan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Oflazoğlu, Turan (2001) "Önsöz", *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, İstanbul: MEB Yayınları.

Özcan, Zafer (2003) *Zaman*, 16 Ağustos.

Platon (1975) *Rakipler*, çev. Ayşın Akyor, Bütün Klasikler, İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Pirsig, Robert M. (1998) *Lila –Ahlakın Sorgulanması*. çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Spinoza, Benedicte (1997) *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine*. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Şahin, Doğan (2000) "Gelecek Uzun Sürer: (2) Althusser Üzerine Bir Tartışma", *Kişilik ve Psikoterapi Yazıları* içinde, İstanbul: Alan Yay.

Şems-i Tebrizî (1974) *Konuşmalar: "Makalat"-I*. çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Tura, Saffet Murat (1990) "Althusser'i Okumak", *Birikim*, sayı: 29.

Uygur, Nermi (1963) *Dünyagörüşü*. İstanbul: Elif Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (1983) *İslâm felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Yavuz, Hilmi (2003) *Hürriyet Pazar Eki*, 10 Ağustos.

Yavuz, Hilmi (2003) *Varlık Dergisi*, 1 Eylül.

Yetişken, Hülya (2003) *Felsefi Etiğin Önemli Rolü*, Cumhuriyet Felsefe Eki, 26 Eylül.

Wallerstein, Immanuel (1998) *Liberalizmden Sonra*. çev. Erol Öz, İstanbul: Metis Yay.

Wallerstein, Immanuel (2000) *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay.

*Alternatif tarih tahayyülleri: Siyaset, ideoloji ve Osmanlı-Türkiye tarihi**

*Nadir Özbek***

> "Geçmişi tarihsel olarak kurmak 'onu gerçekten olmuş olduğu gibi' tanımak değil, tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir. Tarihsel maddeciliğin meselesi, tehlike anında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır. Geleneğin hem kendi varlığı, hem de onu devralanlar tehlikededir. Her ikisi de aynı tehdit altındadır: Hâkim sınıfın aleti durumuna düşmek. Geleneği, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak, her dönemde yeni baştan girişilmesi gereken bir çabadır"(Benjamin, 2001).

Modern tarih anlayışı, geçmiş, bugün ve gelecek çizgisinde oluşturulmuş bir anlatı niteliği taşımaktadır. Bu tarih anlayışında geçmişin anlaşılması, bugünün açıklanmasını ve dolayısıyla geleceğin kurulmasını mümkün kılacak temel bir unsur olarak yer alır. Geçmiş, bugün ve gelecek hattında şekillenen çizgisel bir zaman kavrayışı ve bu çerçevede oluşturulan anlatının ön plana çıkardığı tarihsel özneler... Böylesi bir zaman ve tarihsel özne anlayışı, söz konusu tarihsel öznelerin, geçmişi kurmuş, bugünü kurmakta ve geleceğin de kurucusu olarak tasavvur edilmesini mümkün kılacaktır. Böyle bir anlatı aracılığıyla geleneğe sahip çıkanlar bir yandan bugünkü iktidarlarını pekiştirmekte diğer yandan da geleceği ipotekleri altına almaya çabalamaktadırlar. Söz konusu tarih anlayışının metodolojik boyutunu ise soyut kavramlara canlılık atfedilerek tarihin, söz konusu soyutlamaların düz bir zaman hattında nedensellikler içinde sıralanışı olarak tasavvur edilmesi oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, geçmişe ilişkin algılamada tarihsel olguların, zaman ve mekânın belirleyiciliğinde konjonktürel ve arızî boyutlarıyla kavranmak yerine, soyut kavramların konjonktürel anın sınır-

(*) Yazının hazırlık aşamasında önerilerini ve fikirlerini benimle paylaşan Evren Dinçer'e teşekkür ederim.

(**) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

larını aşan bir kimlik ve yaşamsallık kazandığı bir süreklilik öyküsü şeklinde anlatılabilmesini mümkün kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında örneğin 'modernleşen Türkiye'nin tarihi' anlatısının, 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı-Türkiye siyasal ve toplumsal elitini, modernleşme sürecinin tarihsel öznesi, geçmişin ve bugünün kurucusu ve geleceğin de teminatı olarak tasvir ettiği ve bu nedenle söz konusu elitin iktidarını pekiştiren bir ideoloji olduğu açıklık kazanır. O halde bir ideoloji olarak modernist tarih anlayışının aşılması ve alternatif bir tarih görüşü oluşturulması için doğrusal zaman algılayışının reddedilmesi ve tarihin, geçmişin bir *temsil*ini oluşturma çabası ve bir anlatı olmaktan çıkartılıp *bugüne* siyasi müdahale kaygısını temel alan bir uğraş haline getirilmesi gerekmektedir (Harootunian, 2000b; 2001). Walter Benjamin'in ifade ettiği gibi, "geçmişi tarihsel olarak kurmak 'onu gerçekten olmuş olduğu gibi' tanımak değil, tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir"(Benjamin, 2001). Benjamin historisist/modernist bir tarih anlayışını eleştirmekte ve alternatif olarak "bir geçiş olmayan, zamanın onda durduğu ve onun tarafından üstlenildiği bir bugün kavramı" üzerine bina edilmiş bir zaman ve tarih anlayışını önermektedir (Benjamin, 2001). Benjamin'in söylediklerinden yola çıkarak, her tarih anlatısının veya geçmişe ilişkin her temsil oluşturma çabasının kendi döneminin ideolojik ve politik koşulları içinde şekillendiği düşüncesinden daha farklı bir noktayı ön plana çıkarıyorum. Burada esas olarak doğrusal zaman kavramının ve bu kavramın tekabül ettiği tarih anlayışının aşılması, tarihin, geçmişin bir temsilinin yaratılması olarak değil bir geçmiş *inşası* olarak kavranması ve bu inşanın bugüne politik müdahale işlevi açısından değerlendirilmesi gerektiğini vurguluyorum. Akademik bilgi üretiminin sosyal-politik bağlamıyla ilişkisinin kopartılıp dar bir entelektüelizm-akademizm kertesine indirgendiği, tarih de dahil olmak üzere bilginin günceli dönüştürücü içeriğinin postmodern siyasi yönelimlerle kenara itildiği veya neo-liberal piyasa rejiminin sunduğu imkânlarla içeriği boşaltılarak ticari bir meta haline dönüştürülmeye çalışıldığı günümüz ortamında, "aktivist bir *bugün* kavramı" üzerine bina edilmiş bir tarih görüşü oluşturmak son derece önemlidir (Harootunian, 2000b; 2000a). Alternatif tarih oluşturmak üzere geçmişe ilişkin hatırlamalarımız bugünün koşullarından geriye doğru bir sıçrama, bugünün sorunlarının çözümüne ilişkin bir ilham arayışı ve nihayetinde yeni bir geçmiş *inşa*sına yönelik bir çaba olarak nitelenebilir. İçinde yaşanan zamana aktif bir müdahale kaygısı taşımayan ve yalnızca geçmişin sözde *temsil*lerini oluşturmakla yetinen bir tarih anlayışının vakanüvislik olmasa bile akademizm olduğunun altı çizilmelidir.

Çağlar Keyder, *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne* adı altında kitaplaştırılan makalelerinde, tarihi, bugüne politik bir müdahalede bulunmak ve bu doğrultuda bir toplumsal hafıza oluşturmak amacıyla kullanıyor. Keyder'in tarihle kurduğu ilişki, yukarıda ifade etmeye çalıştığım alternatif tarih görüşüne yakın görünmektedir (Keyder, 2003). Ancak dünya tarihini, liberal ve sosyal

demokrat bir içeriğe sahip Avrupa Birliği projesiyle 'nihayete erecek' bir modernleşme süreci olarak kurguluyor olması nedeniyle burada önerdiğim alternatif çizgiden önemli ölçüde ayrışmaktadır. Keyder, bir sosyolog olarak amacını Avrupa Birliği'nin tartışıldığı bugüne fikirsel bir müdahalede bulunmak olarak belirleyip, bugünün siyaseti için bir "kolektif hafıza" oluşturmak üzere Osmanlı-Türkiye tarihinin "iyimser bir okumasına" girişiyor. Bugüne ilişkin pozisyonuna destek oluşturmak isteyen Keyder, son yirmi yılın 19. yüzyıl Osmanlı tarihçiliği literatürüyle hiçbir diyaloğa girmeden, sadece tarihten anekdotlarla geçmişin yeni bir temsilini oluşturmaya çalışıyor. Yine de Keyder'in, tarihe, bugüne yönelik doğrudan ideolojik ve siyasi bir amaç doğrultusunda yönelmesi ve bu yaklaşımını hiçbir komplekse kapılmadan açıkça ortaya koyması son derece önemli. Bu durum, Keyder'in gerek bugünün siyasetine ilişkin alternatif önerilerinin gerekse Osmanlı geçmişine yönelik alternatif kurgusunun birlikte tartışılmasını gerektiriyor. Kitapta yer alan makalelerin Türkiye'nin içinde bulunduğu karmaşık siyasal ve sosyal sorunların tartışılmasına bir katkıda bulunması yazarın dileği olarak sunulmuş. Bu beklentiden yola çıkarak aşağıda Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihi ve bununla ilişkili olarak Türkiye'nin güncel siyasal ve toplumsal sorunlarına ilişkin görüşlerine yönelik bir tartışma yürüteceğim. Bu tartışma aynı zamanda tarih, güncel siyaset ve ideoloji konusundaki görüşlerimi ifade etmeme de imkân sağlayacak.

Farklı bağlamlar ve konularda yazılmış makalelerden oluşan derlemelerin monografik bir bütünlük arz etmeyeceği ve bir tür eğretilik hissi yaratacağı düşünülebilir. Oysa Keyder'in makaleleri, her ne kadar son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin çeşitli sorunlarıyla, Güney Avrupa modernitesi, Mısır'da kapitalizmin gelişiminin sorunları ve Türk milliyetçiliğinin farklı açılardan tahlili gibi konulardan; küreselleşme ve devlet, Türkiye'nin Avrupa Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nin temsil ettiği farklı medeniyetler arasında sıkışmışlığı gibi daha güncel ve politik konular arasında gidip geliyor olsa da, kitapta yer alan bütün yazıların ortak paydasını içinde yaşadığımız küreselleşme ortamında Türkiye için alternatif bir siyasi perspektif geliştirme kaygısı oluşturuyor. Söz konusu güncel siyaset kaygısının, son dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet tarihine ilişkin bir "kolektif hafıza" oluşturma çabasıyla örülmüş olması, Keyder'in makalelerinin bir diğer ortak yönünü teşkil ediyor. Küreselleşme sürecinin günümüzde ulus-devlet olgusunu artık geçersiz kılmaya başladığını düşünen Keyder, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun, ulus-devlet modeli dışında alternatifleri de bünyesinde barındırdığını göstermeye çalışmaktadır. Bir anlamda, bugüne ilişkin oluşturulmak istenen "alternatif bir toplumsal kavrayış" ve siyaset ile, Osmanlı geçmişine ilişkin kurgunun bütünüyle örtüştüğünü görüyoruz. Bir başka ifadeyle Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihine ilişkin yazıları, tahayyül edilen geçmiş ile bizzat içinde yer alınan 'bugünün' aynı zamansal düzleme ait olduğunun kanıtları olarak beliriyor (Harootunian, 1996).

Çağlar Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları* başlığı altında derlenen ve çoğu 1970'li yılların ikinci yarısında kaleme alınmış çalışmalarıyla 1970'li ve 80'li yılların sosyo-ekonomik tarihçiliğine önemli katkıda bulunmuş bir akademisyen (Keyder, 1983). Keyder'in, düşüncelerini daha sistematik hale getirdiği ve 1987 yılında yayınlanan *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* kitabıyla, son on beş yılda Osmanlı-Türkiye tarihine yaklaşımları önemli ölçüde etkilediğini söyleyebiliriz (Keyder, 1989). Bu etki genel olarak 1970'li yıllarda Türkiye akademik ve entelektüel gündemini meşgul eden "azgelişmişlik" tartışmalarına Dünya Sistemi Teorisinin sağladığı imkânlarla katkıda bulunmuş olmasında yatmaktaydı. 1987-1993 tarihleri arasında yayımladığı makalelerden oluşan *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* başlıklı diğer kitabında ise Keyder'in küreselleşme ve ulus-devletin yıpranmaya başladığı bir ortamda doğrudan siyasi konulara ve demokrasinin imkânlarının tespitine yöneldiğini görüyoruz (Keyder, 1993). Son çalışmalarında ise Türkiye'nin içinde bulunduğu sorunlara ilişkin politik bir perspektif oluşturma kaygısı daha da ağırlık kazanmıştır. Bununla birlikte bazı temaların Keyder'in eski ve yeni çalışmalarının ortak paydasını oluşturduğunu söylemek mümkün. Liman kentlerinin, kozmopolit yerli-Osmanlı bir girişimci sınıfın oluşumu açısından yarattığı imkânlar; milliyetçi siyasetlerin, zorunlu göçlerin ve özellikle 1923 sonrası nüfus mübadelesinin gelişmekte olan gayrimüslim yerli burjuvaziyi ortadan kaldırışı; İttihat ve Terakki ve Cumhuriyet siyasi elitinin Müslüman bir burjuvazi yaratma çabası; yeni oluşturulan Müslüman-Türk burjuvazinin devlete göbekten bağlı oluşu gibi temalar Keyder'in eski ve yeni çalışmalarında sıklıkla gündeme getirdiği ana sorunsallar arasında yer almaktadır. Ancak söz konusu ortaklığa rağmen, yine de vurgularda akademik görünümlü bir gündemden daha siyasi bir yönelime doğru kayıldığı görülüyor. Örneğin *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*'da kapitalist gelişme koşullarında bürokratik elit ile gelişmekte olan burjuvazi arasında yaşanan sosyal ve siyasi gerilimlerin seyri, bir dünya ve bölge tarihi zemini üzerinde akademik bir betimleyicilik üslubuyla ele alınırken, yeni yazılarda söz konusu akademik betimleyiciliğin bir kenara bırakıldığını ve geçmişe, doğrudan politik bir gündemle bakıldığını görüyoruz. Yeni kitabında Keyder, "küreselleşme döneminin ideolojik/akademik kazanımlarından en önemlisi" olarak gördüğü "ulus-devlet şeklinin tarihî ve normatif anlamda görelileştirilmesi" noktasından hareketle Osmanlı'nın son döneminde "ulus-devlete alternatif hangi siyasi formlar var?" sorusuna cevap bulmak üzere Osmanlı tarihinin iyimser bir okumasına yönelmiş durumda.

Keyder'in tarihle kurmuş olduğu ilişkiyi, yani geçmişe, bugünün toplumsal ve siyasal sorunlarından hareketle bir tarihsel hafıza oluşturmak üzere başvurmasını son derece önemli buluyorum. Keyder, Osmanlı-Türkiye tarihine, ulus-devletin göreliliğinin belirginleştiği günümüz koşullarında alternatif bir siyasi perspektif oluşturmak üzere başvuruyor. Bugüne ilişkin alternatifin izlerini, Osmanlı geçmişinin iyimser bir okunmasında veya geçmişe ilişkin oluşturula-

cak hafızalarda bulmak mümkün. Ancak, Keyder'in güncel siyasete ilişkin Avrupa Birliği ve küreselleşme taraftarı önerisinin ve bu önerinin ışığında şekillenen 19. yüzyıl Osmanlı tarihini idealize eden yaklaşımının tartışılması gerektiğini düşünüyorum. Şimdilik kısaca belirtmek gerekirse, Keyder'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda ulus-devlete alternatifin temelleri, Tanzimat dönemiyle başlayıp İttihat ve Terakki iktidarına kadar uzanan süreçte şekillenmeye başlamıştı. Liberal çizgide kozmopolit ve çokkültürlü bir siyasal toplumsal sistem, keyfîlikten çok hukuk devleti normlarına dayanan bir siyasal zihniyet ve uygulama, dış politikada ise uluslararası sistemle eklemlenmeyi hedefleyen bir anlayış, bu olumlu eğilimin genel çerçevesini oluşturmaktaydı. Yine söz konusu alternatifin tohumları, liman kentlerinin sosyal ortamında, bu mekânlarda gelişmekte olan gayrimüslim burjuvazide, İstanbul'un Rum elitinin izlediği merkeze yakın siyasette, Batı Anadolu'nun Rum nüfusunun Yunan işgaline yakınlık göstermek yerine Osmanlı bütünlüğüne veya ayrı bir bölgesel devlet modeline yatkın oluşlarında ve Prens Sabahattin'in veya Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın temsil ettiği liberal siyasi görüşlerde yatmaktaydı.

* * *

Yukarıdaki tespitleri ayrıntılı bir şekilde tartışmadan önce Keyder'in görüşlerinin arka planını oluşturan modernite ve Avrupa tarihi konusundaki daha genel yaklaşımına değinmek istiyorum. Keyder'e göre moderniteyi belirleyen sadece kapitalist gelişme pratiği değil aynı zamanda devletin örgütleyici ve düzenleyici pratiğiydi. 1648 Westfalya Antlaşması'na göre devletler karşılıklı olarak birbirlerinin içişlerine karışmama taahhüdünde bulunmuşlardı. Oysa, küreselleşmeyle birlikte ulus-devletler, Avrupa Birliği örneğinde olduğu gibi, bu ayrıcalıklardan vazgeçmeye razı olmuşlar ve böylece devlet söz konusu alışılmış kalıbından çıkmaya başlamıştır. Artık "bir dönemin bitmesi anlamına gelebilecek bir eşikte olduğumuzu kabul etmek gerek[mektedir]." Keyder'in ulus-devlet biçiminin tarihsel olarak aşılmasını, dünya ölçeğinde modernleşme sürecinin nihaî evrelerinden birisinin gerçekleşmesi olarak değerlendirdiğini görüyoruz. Modernleşme sürecinin normatif ideal rotası ise liberal bir toplumsal siyasal sistemin şekillenmesi, vatandaşlık olgusunun, sivil toplumun ve hukuk devleti normlarının yerleşmesi olarak tasavvur edilmektedir. Keyder'e göre keyfî ve zor yöntemlerinden çok "devletin altyapısal gücünün" geliştirilmesi yoluyla modern hukuk devleti normlarının hâkim kılındığı bir siyasi yapı, bir yandan modernleşme sürecinin ideal rotasını temsil etmektedir. Kuzey modeli olarak isimlendirilen bu normatif idealin tersi ise Güney modeli olarak isimlendirilmekte ve aşırı milliyetçiliğin hâkim olduğu, hukuk-devleti normlarından çok keyfî zor uygulamalarına başvuran, sivil toplum ve kamusal alanın yeteri kadar gelişmediği bir ulus-devlet biçimi olarak tasavvur edilmektedir. Modernleşme normatif ve pozitif bir olgu olarak tanımlandığı için ulus-devlet mo-

delinin hâkim olduğu tarihsel örneklerde modernleşmeye ket vurulduğu, modernleşme doğrultusunda bir ilerlemenin, topyekün durdurulamamış olsa bile sağlıklı ve normal rotasından çıkartıldığı düşünülmektedir.

Modernitelerin bu şekilde çatallaşması nasıl açıklanmaktadır? Güney modeli kapsamına alınan ülkelerde modernleşme niçin normatif-ideal rotayı izleyememiştir? Keyder, Güney modelinin özgünlüğünün "değiş(e)meyen bir kültürün sonucu[nda mı]" şekillendiği yoksa "başarılamamış, engellenmiş veya ket vurulmuş bir modernleşmenin belirtisi mi olduğu" sorunuyla ilgili olarak kültürcü yorumları topyekün bir kenara atmayı göze alamamakla birlikte "Güney Avrupa modernleşmesi[nin], devlet yapılarınca yönlendirilmiş ve Kuzey'in baskısıyla şekillenmiş, çoğunlukla tepkisel bir modernleşme" olduğu görüşüne daha fazla vurgu yapmaktadır. Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin gecikmişliği ve bu gecikmişliğin yarattığı anomaliler meselesinin Türkiye'de sosyal bilimler alanının tamamını kuşatan bir problematik olduğunu biliyoruz. Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tartışmaları, Türkiye'de kapitalizmin gecikmişliği veya azgelişmişliği meselesi, çağdaşlaşma-Batılılaşma literatürünün hemen hemen tamamının böylesine normatif bir model kurgusu ve Osmanlı-Türkiye'nin söz konusu normatif modelden farklı oluşunu belirleyen koşulların ve dinamiklerin tespiti sorunsalıyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihini Avrupa Birliği sorunu ve küreselleşme tartışmaları perspektifinden yeniden okuma girişiminin yine bu paradigmalar çerçevesinde belirlendiğini düşünüyorum. Ancak bu gibi soyut ve normatif kavramlara dayanarak yapılan karşılaştırma çabaları önemli metodolojik sorunlar içermektedir. Bu sorunlar Oryantalizm ve Avrupamerkezci yaklaşımlara ilişkin eleştirel literatürde bütün boyutlarıyla ifade edilmiştir. Bu tartışmalara burada girmemiz kuşkusuz mümkün değil. Ancak şimdilik Kuzey modelinin zayıf devlet, güçlü sivil toplum ve özgür liberal bireyin varlığı gibi özellikleri, Güney modelinin ise bu ve benzeri özelliklerin yokluğunun bir ifadesi olduğu şeklindeki kutupsal kavramsallaştırmaların özcü bir yaklaşımın ürünü olduğu ve Avrupamerkezci yaklaşımın yeni bir varyantı olarak değerlendirilmesi gerektiği, bu gibi yaklaşımların diğer birçok metodolojik sorunla birlikte, soyut Kuzey veya Güney modellerine hapsedilen her bir tarihsel ve sosyal gerçekliğin bağrında taşıdığı çok sayıda çelişki ve çatışmaların görmezden gelinmesiyle sonuçlandığına işaret etmekle yetineceğim.

Keyder'in Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin tahlili için başvurduğu Kuzey ve Güney modernite modelleri şeklindeki kavramları, akademik çevrelerde son yıllarda yaygınlaşan "çoğul moderniteler" veya "alternatif moderniteler" yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Ancak yine de arada önemli farklar olduğunu görüyoruz. "Çoğul moderniteler" yaklaşımının ayırt edici özelliği, yakın zamana kadar dışardan bir baskı veya yönlendirme olmadan modernleşme yeteneğine sahip olmadığı düşünülen "Batı" dışı toplumların ve kültürlerin, kendi tarihsel

ve kültürel dokularının sunduğu olanaklarla modernleşme imkânına sahip oldukları tespitinde yatmaktadır. Çoğul moderniteler yaklaşımının, "İslâm modernitesi" örneğinde olduğu gibi, moderniteyi kültürel bir kodla sarmalayarak, aslında modernizasyon teorisinin veya modernleşme ideolojisinin evrenselleştirilmesi, önceleri sadece Batı'ya atfedilen bir özelliğin bütün dünyaya teşmil edilmesi anlamına geldiği isabetli bir şekilde ve çokça eleştirilmiş ve modernitelerin çoğullaştırılması arayışının dünya ekonomisinin dinamik merkezinin çoğullaştığı küresel kapitalizm koşullarında gerekli ve mümkün olabildiğine işaret edilmiştir (Dirlik, 2002). Çoğul moderniteler kavramına getirilen en köklü eleştiri modernitenin küresel ölçekte farklılıkları dışlamayacak şekilde ortak bir zamansallıkta yaşandığı şeklinde olmuştur. *Eşzamanlı* bir modernite kavramı, kültürlere, medeniyetlere veya uluslara homojen bütünlüklermiş gibi yaklaşılamayacağı, bu birimlerin kendi içlerinde sayısız sosyal eşitsizlik ve çelişki barındırdığı ve modernleşmenin de bu eşitsizliklerin yeniden üretilmesi anlamına geldiği tespiti üzerine bina edilmiştir. Eşzamanlı modernite kavramı Kuzey ve Güney moderniteleri arasındaki bir farklılık veya eşitsizlik üzerinde yoğunlaşmak yerine her bir mekânın kendi bünyesinde ürettiği eşitsizliklerin tespiti ve aşılması gündemini esas almaktadır. Alternatif moderniteler kavramının, modernizasyon teorisinin Avrupamerkezciliğinin görünüşte aşılması anlamına geldiğine işaret etmiştim. Keyder örneğinde ise, hâlâ Avrupamerkezci yaklaşımları çağrıştırır şekilde norm ve rotayı ifade eden bir Kuzey modeli ve yine doğru rotaya ancak dışardan baskılarla ve tepkisel bir biçimde oturtulabilecek bir Güney modeli kavramlarıyla hareket ediliyor oluşu dikkat çekicidir.

Yukarıda kısaca değerlendirdiğim modernleşmeye ilişkin şema, Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihine ilişkin tahlillerinin arka planını oluşturmaktadır. Bu arka plan üzerinde Keyder'in Osmanlı-Türkiye modernleşmesine ilişkin en önemli tespiti, 1910'lu yıllarla birlikte ağırlık kazanan milliyetçilik ve ulus-devlet modelinin modernleşmeye ket vurduğu ve küreselleşmeyle birlikte ulus-devlet modelinin önemsizleşmeye başladığı günümüzde bu ket vurulmuşluk durumunun sona erme imkânlarının belirdiği şeklindedir. Avrupa Birliği'ne girmekle, devletin keyfî uygulamalarına son verilmesi, hukuk-devleti normlarının yerleşmesi, devletin toplum üzerindeki egemenlik haklarının sınırlanması ve mülkiyet hakkının güvence altına alınması mümkün kılınacağından, ulus-devletin modernleşmeye ket vurması sona ermiş olacaktır. Milliyetçiliğin ve ulus-devletin aşılması olarak bize sunulan olgunun aslında, Avrupa Birliği bünyesinde modernitenin evrenselleşmesinden başka bir şey olmadığı görülüyor. Ulus-devletin birçok uygulamasının normatif eleştirisine ilişkin Keyder'in hassasiyetlerini önemsememek kuşkusuz mümkün değil. Ancak bu haklı hassasiyetler, Avrupa Birliği projesinin, her şeyden önce, küresel kapitalizm koşullarında piyasa ilişkilerinin daha da yaygınlaşmasının doğurduğu, gittikçe karmaşıklaşan ve derinleşen sosyal çelişkilerin bölgesel ölçekte yönetile-

bilir kılınmasına yönelik bir arayış olduğu gerçeğini görmemizi engellememelidir. Keyder'in çalışmalarının özgünlüğü, Avrupa Birliği projesine yüklenen normatif değerlerin tohumlarını, İttihatçılık veya Cumhuriyet ulus-devletçiliği öncesinde, Tanzimat modernleşmesinin yaratmaya çalıştığı liberal hukuk devleti ve ona uygun sivil toplum yapısında, yani İmparatorluk modelinde aramasında yatmaktadır. Bu arayış, Keyder'in Osmanlı 19. yüzyılını, Avrupa Birliği prizmasından okumasını ve dolayısıyla idealize etmesini kolaylaştırmaktadır.

Çağlar Keyder'in 19. yüzyıl Osmanlı toplumuna ilişkin tespitlerini bugünün Türkiyesi'ne ilişkin arzularının bir ifadesi olarak değerlendirmek gerektiğini düşünüyorum. Ancak, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nu, bugünün Avrupa Birlikçi ve küreselleşmeci siyasi perspektifini ifade etmenin metaforik bir aracı haline getirebilmek için Keyder'in daha önceki görüşlerinde, özellikle 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik düşüncelerinde kapsamlı bir revizyon yapması gerekli olmuştur. Önceki çalışmalarında Keyder, ATÜT modeline dayanarak, güçlü devlet ve yaygın küçük mülkiyete dayanan bir toplumsal formasyonun, Osmanlı klasik döneminden Cumhuriyet Türkiyesi'ne uzanan bir perspektif içinde sürekliliğini vurgulamaktaydı. Oysa şimdi ATÜT kavramına başvurmuyor; ancak benzer bir soyutlamayı "klasik Osmanlı modeli" ismi altında muhafaza ederek ve bu kavramı daha çok Tanzimat öncesi dönemi ifade etmek üzere kullanırken, aynı modelin 1910'lu yıllarla birlikte geri döndüğünü düşünüyor: Keyder artık "Cumhuriyet Türkiyesi'nde gözlenen devlet geleneğinin Osmanlı geçmişinin doğrudan bir uzantısı olmadığını" savunuyor. "Osmanlı devlet-toplum ilişkisi son dönemlerinde değişmişti ve Türkiye artık bir önceki, klasik Osmanlı modeline dönüyordu." Bir sınıf olarak bürokrasinin iktidarını mümkün kılan toplumsal koşulların Osmanlı-Türkiye tarihi sürekliliği içinde tespit edilmesi, Keyder'in erken dönem çalışmalarının temel gündemini oluşturmaktaydı. Bu nedenle 19.yüzyıl Osmanlı tarihi, önceki çalışmalarda, soyut ve genel bir Osmanlı-Türkiye tarihi anlatısı içinde ayrıştırılmadan ele alınmaktaydı. Oysa Avrupa Birliği siyasi projesini düşünsel olarak temellendirmek kaygısının ön plana geçtiği günümüzde, 19. yüzyılın ayrıştırılması ve söz konusu dönemde bugünün siyasi hedefleriyle uyumlu bir devlet-toplum ilişkileri yapısının kurgulanması gerekli görülmeye başlanmıştır.

* * *

Çağlar Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihi ve güncel siyasete ilişkin tespitlerinde, merkezî bir işleve sahip kavramlardan bir diğeri ise hukuk devletidir. Kuzey-Güney modelleriyle paralellik taşıyan bir biçimde, altyapısal gücü artırılmış modern hukuk devleti ve bunun tersi olarak keyfîlik ve zorbalığa dayanan modernite öncesine ait bir başka devlet biçimi şeklinde normatif düzlemde tanımlanmış bir kavram çifti bulunmaktadır. Normatif bir soyutlama düzeyinde tanımlanan iki kavram bir yandan zamana (modernleşme tarihinin evre-

leri), diğer yandan da mekâna (Kuzey, Güney modelleri) teşmil edilmektedir. Normatif bir siyasi perspektif olarak mekânların zaman içinde birleşmesinin, yani Kuzey ve Güney'in Türkiye'yi de kapsayacak şekilde Avrupa Birliği'nde buluşmasının bu çatallaşmanın aşılmasını mümkün kılacağı varsayılmaktadır. Soyutlama düzeyinde oluşturulan bu iki devlet biçimi modeli Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihini soyut kavramların gelgitleri şeklinde betimlemesini mümkün kılmaktadır. Daha somut ifade etmek gerekirse, devlet-toplum ilişkilerinin Osmanlı-Türkiye tarihindeki seyri, "keyfîlik ve zorbalığa dayanan klasik Osmanlı modelinin" 19. yüzyıl boyunca geriletilmesi, 1910'lu yıllardan itibaren bu modelin geri dönmesi ve günümüzde küreselleşme ve Avrupa Birliği projesiyle birlikte zor ve keyfîliğe dayanan söz konusu modelin kalıcı bir şekilde görelileşmesinin imkân dahiline girmesi şeklinde, ideal kavramların hareketleri olarak soyutlanmaktadır.

İdeal kavram çiftinden birincisini oluşturan hukuk devleti kavramı, keyfî uygulamaların olmadığı, devletin sosyal sınıf ve tabakalardan ayrıştığı, ara tabakaların, dolayısıyla sivil toplumun güçlü olduğu bir siyasi durumu ifade etmektedir. Önceki çalışmalarında Keyder'in Osmanlı-Türkiye toplumsal formasyonunu, tarımda küçük üreticilik temeli üzerinde 'güçlü' ve merkezî bir devlet aygıtının varlığıyla tanımladığına değinmiştik. Bu yapı, sermaye birikiminin, burjuvazinin ve ara tabakaların gelişiminin önündeki en büyük engel olarak değerlendirilmekteydi. Türkiye'de sosyal bilimciliğin çerçevesini büyük oranda belirlemiş olan bu genel yaklaşımı, devlet-toplum ilişkilerinin kavranışı bakımından, yani tahlilin devlet ve toplum arasındaki kategorik bir ayrım üzerine inşa ediliyor oluşu nedeniyle 'sivil toplumcu' olarak nitelemek gerektiği açıktır. Ancak Keyder'in yeni çalışmalarında Cumhuriyet döneminde devletin güçlü olmadığı fikrini öne sürmeye başladığı görülmektedir. Bu yeni tespit, "devletin altyapısal gücü" kavramı ve güçlü devletin ölçütü olarak hukuk normlarının yerleşikliğinin temel alınmasıyla mümkün olmuştur. Burada devletin "altyapısal gücü" kavramıyla, bir bakıma, hukuk devleti normlarını temel alan, açık zor ve baskı aygıtlarına başvurmayan bir yönetim tarzının eşitlendiğini görüyoruz. Bu tanımlardan hareketle Keyder, örneğin 1910'lu ve özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte "pre-modern bir keyfîlik ve zorbalık çizgisine geri dönüldüğü" için Cumhuriyet devletinin güçlü olmadığını iddia etmektedir. Keza bu yeni kavramlardan hareketle Tanzimat sonrası ve İttihat ve Terakki dönemi öncesi Osmanlı Devleti'nin de güçlü devlet olma yönünde adımlar atmakta olduğu düşünülmektedir. Kavramların tanımlanmasındaki bu değişikliğe rağmen Cumhuriyet devletinin keyfîliği ve zorbalığı konusunda eski fikirlerin korunduğunu görüyoruz. Bir bakıma, ATÜT jargonuyla güçlü olarak nitelenen devlet, neo-Weberyen devlet teorileri çerçevesinde güçsüz olarak etiketlenmeyi gerektirmiştir. Güçlü devlet kavramının tanımlanması noktasındaki bu müdahale, bir yandan Osmanlı 19. yüzyılının hukuk devleti olma doğ-

rultusundaki çabalarından dolayı kutsanmasını, diğer yandan da İttihat ve Terakki iktidarıyla birlikte başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden dönemdeki devletin ise hukuk devleti olmaktan uzaklaştığı gerekçesiyle yerilmesini mümkün kılmıştır.

Burada Keyder'in görüşlerinin bir tarih tartışması olmaktan çok, normatif siyasi perspektifler olması itibariyle önem taşıdığının altını çizmek istiyorum. Belli bir soyutlama düzeyinde hukuk devleti normlarının savunulmasına ve keyfî ve zora dayanan yönetim tarzına karşı çıkılmasına katılmamak kuşkusuz mümkün değil. Ancak bu son derece genel siyasi tavırdan hareketle aynı genellikte tarih yorumlarına girişilmesi birtakım metodolojik sorunlar doğurmaktadır. Yukarıda da işaret ettiğim gibi bu noktadaki en önemli sorun, soyut bir "modern hukuk devleti" ve "modern olmayan keyfî uygulamalara dayanan bir devlet yapısı" şeklinde kutupsallaştırılmış soyut kavram çiftiyle hareket ediliyor oluşunda yatmaktadır. Somut tarihsel durumların bu gibi soyut kavramsal ikiliklerle açıklanamayacağı fikrine kuşkusuz hiç kimse itiraz etmeyecektir. Ancak bu basit ilke, analitik tahliller ve karşılaştırmalar adına kolayca bir kenara itilebilmekte ve soyut kavramlara canlılık atfedilip, tarih bu soyut kavramların hareketi olarak kurgulanabilmektedir. Oysa, devlet-toplum ilişkileri ve hukuk normları açısından somut durumlar çoğu zaman devletin konvansiyonel yönetim teknikleriyle altyapısal tekniklerini birarada içerir. Osmanlı-Türkiye tarihi açısından örneklemek gerekirse, İttihat ve Terakki dönemi dahil olmak üzere son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi devletleri, diğer bütün modern devletler gibi, yönetimi, meşruiyet ve zor unsurlarının gündelik siyasetin konjonktürel dinamiğinin belirleyiciliğinde şekillenen bir bileşimiyle yürütmüşlerdir. Ancak burada idealize edilmiş soyutlamaların tarihsel gerçekliğin yerine ikâme edilmeye başlanmasının taşıdığı metodolojik sorunlara işaret etmek istiyorum. Örneğin, biri hukuksal meşruiyet çizgisine ve diğeri "modernite öncesi normlara"; yani keyfîlik ve zor uygulamalarına daha yakın Kuzey ve Güney modelleri şeklindeki soyut ve idealize edilmiş kavramlarla hareket edildiğinde, bir yandan Kuzey olarak soyutlanan mekândaki keyfîlik ve açık zor unsurları, diğer yandan da Güney olarak kavramsallaştırılan mekândaki meşruiyet ve devletin altyapısal kapasitesine ilişkin unsurların görülmesi imkânsızlaşacaktır. Daha somut bir ifadeyle, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin, soyut ve ideal normatif bir kavrama referansla hukuk devleti olmadığının iddia edilmesinin hayli zor olduğunu herkes kabul edecektir. Burada amacım, hiç şüphesiz Cumhuriyet tarihinde sayısız örnekleri bulunabilecek hukuk ihlalleri, keyfî zor ve şiddet uygulamalarının önemsizleştirilmesi değildir. Vurgulamak istediğim, bu tür özelliklerin soyut Kuzey ve Güney modellerinden bağımsız olarak bütün modern devletlerin temel niteliği olduğudur. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu gibi Türkiye Cumhuriyeti devleti de hukuk devleti olmak normlarıyla, zor ve baskı uygulamalarını gerek aynı momentte bir arada, ge-

rekse farklı konjonktürlerde değişen oranlarda uygulamaya koymuştur. Avrupa Birliği siyasi projesinin de bu özellikten azade olduğunu düşünmek mümkün değildir. Ancak karşılaştırma yapabilmek için bir tür derecelendirme ihtiyacının hasıl olacağı söylenebilir. Fakat daha önce de işaret ettiğim gibi karşılaştırma çabasının ulus-devlet analiz birimi ekseninden çıkartılıp ulus-devlet içi bir zemine kaydırılması epistemolojik açıdan daha isabetli olacaktır (Harootunian, 2000c). Bu açıdan bakıldığında modern ideal hukuk devleti normunun hiçbir Avrupa ülkesine teşmil edilemeyeceği açıklık kazanır. Ayrıca burada önemli olan, somut siyasi durumların, hukuk devleti normu ve zor ve keyfî uygulamaların hangi karmaşık bileşimine yol açtığının tespit edilmesidir. Daha da önemli olan bir diğer nokta ise, hangi toplumsal öznelliklerin gerek hukuk normları, gerekse keyfiyet ve zorbalık unsurlarının ağırlık taşıdığı somutluklar şeklinde tezahür eden yönetim tarzlarının demokratik doğrultuda dönüştürülmesini mümkün kılacağının belirlenmesidir.

* * *

Çağlar Keyder'in modernleşme ve hukuk devleti olgularına ilişkin yukarıda tartıştığımız normatif ve soyut yaklaşımının mülkiyet ve vatandaşlık kavramlarında da ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu eğilim en açık ifadesini devletin mülkiyetle ilişkisinin, rejimin niteliğini belirleyen temel ölçütler arasında ele alınmasında bulmaktadır. "Mülkiyet kavramı –devletin mülkiyet haklarıyla ilişkisi ve bunlara duyduğu saygının derecesi– başarılı bir liberal rejimin kurulmasının belki de başlıca göstergesidir... Kökleşmiş bir mülkiyet kavramı olmaksızın, devlet yönetimi keyfî niteliğinden kurtulamaz." Keyder'in analizlerinde mülkiyet kavramı, vatandaşlık kavramıyla da ilişkilendirilmekte, böylece sosyal ve ekonomik düzlemde tanımlanan liberalizm savunusuna siyasi bir boyut da eklenmektedir. "Mülkiyet hakları, hukuk düzeni aracılığıyla bireyi devlet karşısında koruyan vatandaşlık haklarının temelidir."

Özel mülkiyet ve vatandaşlık olgusuna ilişkin yukarıda çok kısaca özetlediğimiz soyutlamalardan hareketle Keyder, Osmanlı tarihine yönelik iki tespitte bulunmaktadır. Birincisi 1858 Arazi Kanunnamesi ile birlikte toprakta özel mülkiyetin oluşumu sürecinin başladığıdır. Bu sürecin, vatandaşlık haklarının güvenceye alınması, bireyin devlete karşı korunması, ara tabakaların devletle aralarındaki mesafenin sağlam tutulması, periferi burjuvazisinin gelişiminin güvenceye alınması ve sivil toplumun temellerinin sağlam atılması, yani imparatorluk yapısının "global liberalizmin himayesi altında" muhafaza edilmesinin imkânlarını oluşturduğu düşünülmektedir. Keyder'in ikinci tespiti, zorunlu göçler ve özellikle nüfus mübadelesiyle birlikte mülkiyet hakkı ve dolayısıyla vatandaşlık hakkı ihlallerinin yaygınlaştığı noktasındadır. Bu sürecin "Osmanlı'nın son dönemindeki liberal trendi tersine çevirdi[ği]" ve bunun sonucunda da "kapitalist mülkiyet anlayışının gelişmesi[nin] yıllarca sonraya ertele[ndiği]" düşünülmektedir.

Keyder'in Ermeni ve Rumların zorunlu göçe tâbi tutulmaları ve terk edilen arazilerin hukuki olmayan bir biçimde politik bağlantıları bulunan kişilerin eline geçmesine ilişkin eleştirileri yersiz değildir. Ancak incelediğimiz metinlerde hassasiyetlerin sadece bu soyutlama düzeyinde sınırlı tutulduğunu, mülkiyet ve vatandaşlık kavramlarına yine normatif pozitif değerler yüklendiğini, her iki kavramın somut toplumsal siyasal durumlara gönderme yaparak sorunsallaştırılmadığını, dolayısıyla söz konusu iki kavramın liberal ideolojik bir yorumunun kolayca benimsendiğini görüyoruz. Mülkiyet konusunda normatif, ideal ve soyut bir hukuk söyleminin bir kenara bırakılıp, mülkiyet hukuku düzleminin sosyal eşitsizliklerin kurulduğu ve yeniden üretildiği bir zemin olduğu gerçeğinin ön plana çıkartılması gerekmektedir (İslamoğlu, 2001). Bu noktada 1858 Arazi Kanunnamesi'nin uygulanmaya başlanmasıyla birlikte, Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesiyle sonuçlandığına ilişkin çalışmaları hatırlatmakla yetineceğim (Haj, 1997). Liberal bir zihniyetle oluşturulan mülkiyet ve vatandaşlık hukuku kavramları aslında söz konusu toplumsal eşitsizliklerin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Keyder, toplumsal ilişkilerdeki eşitsizliklerin hukuksal düzlemde yeniden kurulmasından çok, liman kentleri ve periferide gelişmekte olan gayrimüslim burjuvazinin İttihat ve Terakki iktidarı ve Cumhuriyet rejimi tarafından mülksüzleştirilmesi sorunuyla ilgilenmektedir. Kuşkusuz bugün olduğu gibi geçmişteki her türlü adaletsizliğin hatırlanması ve giderilmesine ilişkin bir politik tavır oluşturulması son derece önemlidir. Ancak söz konusu gayrimüslim burjuvazinin özel mülkiyetini ve sosyal iktidarını hangi eşitsizlikler temelinde oluşturduğu meselesini de aynı ölçüde dikkate almak ve bu eşitsizliklerin unutturulmamasına ilişkin bir söylem geliştirmek gerekmektedir. Benzer bir şekilde "mülkiyet hukuku vatandaşlık haklarının teminatıdır" ifadesindeki vatandaşlık kavramının da, toplumsal eşitliksizliklerin görünmez kılınmasına yol açan bir söylem olduğunun altı çizilmelidir. Liberal vatandaşlık kavramının sayısız sosyal eşitsizliklerle bölünmüş olan kitleleri sanki söz konusu eşitsizlikler yokmuşçasına eşitmiş gibi kabul eden bir ideolojik söylem olduğu göz ardı edilemez.

* * *

Keyder'in 'sivil toplum' kavramına yaklaşımında da önemli epistemolojik sorunlar olduğunu görüyoruz. 'Sivil toplum' ve 'kamusal alan' kavramlarına ilişkin tarih ve sosyal bilim alanlarında son yıllarda önemli tartışmalar cereyan etmiştir. Bu noktadaki yeni yaklaşımlar, sivil toplum kavramının dayandığı devlet ve toplumun birbirinden ayrıştırılabileceği fikrini köklü bir şekilde eleştirmişlerdir (Trentmann, 2000). Ayrıca, Fransa, İngiltere, Almanya, Rusya ve Çin tarihiyle ilgili yeni literatürde kamusal alan veya sivil toplumun devlet dışında özerk bir alan olarak kavramsallaştırılamayacağı, devlet ve toplum arasındaki sınırların belirsiz olduğu fikri daha fazla geçerlilik kazanmıştır (Bradley, 2003;

Dirlik, 1993; Rowe, 1993; W.Clowes vd., 1991; Wakeman, 1993). Kamusal alan veya sivil toplum kavramlarını, bu kavramlara normatif demokratik bir içerik atfetmeden, geniş anlamıyla siyasetin cereyan ettiği ortam olarak tanımladığımız takdirde sivil toplumun her türlü ideolojik-siyasi hegemonyanın kurulduğu dinamik zemin olduğu ortaya çıkar. Osmanlı Türkiye tarihine ilişkin "liberalizme dönük toplumsal-yapısal talep, özellikle uygun dünya koşullarının yokluğunda, sivil toplumda ideolojik hegemonya kuramadı" şeklindeki ifadesinden de anlaşılacağı gibi, Keyder'in görüşünün de zaman zaman sivil toplumun benim burada önerdiğim şekilde tanımlanmasına paralel olduğu izlenimi doğmaktadır. Ancak Keyder'in makaleleri dikkatle incelendiğinde, sivil toplum kavramının liberal normatif bir tanımıyla sınırlandırılarak, yani devlet ile toplum arasında bir alan, devletin otokratik ve keyfî uygulamalarını sınırlamanın imkânını taşıyan bir zemin olarak betimlendiği görülür. Bu durum özellikle Cumhuriyet Türkiyesi'ne ilişkin aşağıdaki tespitte açıkça ortaya çıkmaktadır: "Cumhuriyet devleti, geç dönem Osmanlı devletiyle kıyaslandığında, çok daha az hesap veren bir devletti, dolayısıyla daha otokratik ve keyfî idi. Üstelik, toplum da hem kendisini devlet karşısında koruyacak hukuki çerçeve açısından, hem de özerk düzenlemeler için gerekli sivil toplum kurumları bakımından çok daha zayıf bir konumdaydı."

Keyder'in sivil toplum kavramına liberal normatif bir içerik yüklemesinin yanı sıra bir başka sorun Osmanlı-Türkiye tarihine ilişkin çözümlemelerinde bu normatif değerin tarihsel taşıyıcısı olarak oluşum halindeki gayrimüslim periferi burjuvazisini ön plana çıkarmasında yatmaktadır. Bu durum Keyder'in şu tespitinde açık bir şekilde ifade bulmuştur: "Sosyal sınıflar ve bunların devletle ilişkileri açısından Osmanlı Hıristiyan nüfusunun tasfiye edilmesinin temel sonucu, Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşum halindeki burjuvazisi olarak tanımlanabilecek bir grubun yok edilişi olmuştur. Yani piyasa potansiyelinden yararlanma konusunda devletten bağımsız bir konuma ulaşmayı ve özerk örgütlenmeler ağı biçiminde bir sivil toplum oluşturmayı başarmış olan bir gurubun ulus-devletin milliyetçi politikaları aracılığıyla ortadan kaldırılması. Böylece, kendisini devletten özgürleştirebilecek özerk bir toplum oluşması potansiyeli de son derece azalmış oldu." Buna mukabil Cumhuriyet döneminde şekillenen "Müslüman işadamları, devlete çok daha fazla bağımlıydı." Keyder burada milliyetçiliğin güçlenmesi ve ulus-devlet biçiminin yerleşmesiyle birlikte sivil toplum oluşumunun tarihsel ve sosyolojik imkânlarının yok olduğu vurgusunu yapmaktadır. Keyder'in burada gayrimüslim burjuvazi ve Müslüman işadamları arasında (her iki kavramın da tarihsel gerçeklikler yerine ikâme edilen soyutlamalar olduğuna dikkat edilmelidir) yapmış olduğu ayrımı kültüre referansla değil de tarihsel ve sosyolojik olgularla açıklaması kuşkusuz önemlidir. Ancak gayrimüslim burjuvazisinin bir tür demokrasinin, yani Keyder'in kendi ifadesiyle, devletten bağımsız ve "özerk örgütlenmeler ağı biçimindeki bir sivil

toplumun," tarihsel öznesi olduğu düşüncesinin, Keyder'in sivil toplum kavramına yüklediği normatif liberal anlamdan başka bir tarihsel gerekçesi olduğunu söylemek zordur. Devletten özerk bir sivil toplum söyleminin, periferi burjuvazisinin, verili sosyal ve tarihsel bağlam içinde, kendi ayrıcalıklı statüsünü yani sosyal iktidarını kurmasının siyasi ve ideolojik ifadesi olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Sivil toplum söylemi, söz konusu burjuvazinin, özel çıkarlarını genel çıkarlar olarak sunmasını mümkün kıldığı oranda söz konusu burjuvazi için bir anlam ifade etmiştir. Ayrıca, söz konusu kesimin illâ da merkezî devletten bağımsız bir siyaset yürütmesinin gerekmediğini, kendi yerel sosyal iktidarını kurmak için konjonktürün elverdiği durumlarda merkeze yaklaşmaktan çekinmediğini biliyoruz. Daha da önemlisi, yerel sivil toplum ve kamusal alanın güçlendirilmesinin yerel güç odaklarıyla merkezî bürokrasinin ortak çıkarı olabildiğine ilişkin çok sayıda tarihsel örnek bulmak mümkündür. Keyder'in kendi çalışmalarında da bu doğrultuda örnekler bulunmaktadır. Ancak ulus-devlet modelinin görelileşmesine ilişkin tespit ve buradan hareketle Osmanlı geçmişinde liman kentleri burjuvazisine olumlu normatif tarihsel bir görev yüklenmesi, söz konusu kesimin tarihsel kurguda fazla merkeze alınmasına yol açmıştır. Bu çerçevede, eski çalışmalarda Osmanlı ekonomisinin dünya sistemiyle bütünleşmesinin bağlantı noktaları olarak önem taşıyan liman kentleri, yeni çalışmalarda çokkültürlülük, yoğun küresellik, iktidar merkezinden uzaklık, özyönetim girişimlerinin yaygınlığı, sivil toplumun görece güçlülüğü gibi siyasal, toplumsal ve kültürel özellikleriyle ön plan çıkartılmıştır.

Burada son olarak Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihiyle ilgili görüşlerinin bugüne yönelik siyasi perspektifiyle ilişkisine değinmek istiyorum. Keyder'in, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda, global liberalizmin himayesi koşullarında gayrimüslim periferi burjuvazisine yüklemiş olduğu güçlü bir sivil topluma dayanan bir toplum ve siyaset modelinin tarihsel öznesi olma rolünün bir benzerini, bugünün küreselleşme koşullarında ve Avrupa Birliği'ne katılma çabalarının gündemde olduğu bir ortamda Türkiye büyük burjuvazisine, daha doğrusu bu burjuvazinin Avrupa Birliği'ne katılım siyasi projesi çerçevesinde kurmuş olduğu 'tarihsel bloğa' atfetmiş olduğunu söylemek isabetsiz olmayacaktır. Cumhuriyet devletinin himayesi altında palazlanan burjuvazinin özellikle 1980'li yıllarla birlikte devletle göbek bağını artık kesin olarak kopardığının vurgulanması bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Söz konusu burjuvazi artık Avrupa Birliği projesi çerçevesinde demokrasinin ve sivil toplumun teminatı olarak görülmeye başlanmıştır. Türkiye büyük sermayesinin küreselleşmeci, sivil toplumcu ve Avrupa Birlikçi ideolojisi etrafında oluşan tarihsel bloğun, milliyetçilik ve ulus-devletçilik eksenli toplumsal cephe karşısında, Türkiye'de demokrasinin teminatı olarak görülmesinin ancak sosyal bilimci bir soyutlama düzeyinde mümkün olduğunu düşünüyorum. Türkiye siyasetini, küreselleşmeci ve Avrupa Birlikçi liberal hat ile milliyetçi ve ulus-devletçi çizgi arasındaki gerilime indirge-

menin, gerek küreselleşmenin gerekse Avrupa Birliği projesinin, yığınların gündelik hayatında yarattığı sayısız sosyal çelişki ve gerilimlerin aşılmasına yönelik toplumsal dönüşüm projeleri kurgulanmasını zorlaştıracağına dikkat çekmek istiyorum. Böyle bir alternatif tahayyül çabasının ütopik olacağı veya gerçekçi olmayacağı şeklindeki bir düşünce ancak söz konusu tarihsel bloğun söylemi olabilir. Osmanlı geçmişinde gayrimüslim periferi burjuvazisinden, iktidarının temeli niteliğindeki toplumsal eşitsizlikleri aşmasını ve demokrasiyi kurmasını bekleyemeyeceğimiz gibi, bugün de Türkiye liberal burjuvazisinden vatandaşlık söyleminin sözde eşitliğinin ötesinde bir toplumsal eşitlik kurmasını ve bu anlamda demokrasinin teminatı olmasını bekleyemeyiz. Demokrasinin ancak geniş toplum tabakalarının Avrupa Birliği projesinin de derinleştirmekte olduğu sayısız toplumsal eşitsizlik ve çelişkilere yönelik bugünden itibaren yürütecekleri mücadelelerle güvenceye alınabileceği açıktır.

* * *

Yukarıda Keyder'in modernleşme, devlet, mülkiyet ve sivil toplum olgularını Osmanlı-Türkiye tarihi ve bugünün siyaseti çerçevesinde liberal bir ideolojik içerikle nasıl kavramsallaştırdığı üzerinde durdum. Son dönem "Osmanlı tarihinin iyimser bir okunması yoluyla" Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısının ulus-devlet dışında başka alternatifleri de bünyesinde barındırdığını göstermek Keyder'in tarihsel sosyolojik analizinin temel hedefini oluşturmaktadır. Ancak ulus-devlet ve milliyetçiliğin karşısına alternatif olarak yalnızca liberal bir imparatorluk yapısını koymak başka toplumsal-siyasal alternatiflerin hafızalardan silinmesi anlamına gelecektir.

Bu çerçevede öncelikle 1908 ile başlayan süreçte Osmanlı elit siyaset düzleminde bile alternatiflerin İttihatçılığın ulus-devletçiliği ile Hürriyet ve İtilaf veya Prens Sabahattin'in temsil ettiği liberal çizginin oluşturduğu bir kutupsallığa indirgenemeyecek çoğullukta olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Osmanlı-Türkiye tarihini belli bir soyutlama düzeyinde liberalizm ve milliyetçilik arasındaki gerilimin hikâyesi olarak anlatmanın modern Türkiye tarihçiliğinin en yerleşik paradigmalarından birisi olduğunu ve bu anlamda Keyder'in yeni bir hafıza oluşturmak çabasının pek inandırıcı olmadığını düşünüyorum. Keyder'in yaklaşımındaki yenilik belki de Osmanlı liberalizmine ilişkin eski görüşleri bugünün sivil toplumculuk, çok kültürcülük ve Avrupa Birlikçiliği projeleriyle uyumlu bir akademik dille ifade etmesinde yatmaktadır. Oysa 1908-1918 tarihleri arasında İttihatçı siyasetin bile tek bir milliyetçilik kavramıyla ifade edilemeyecek çoğullukta olduğunu biliyoruz. Osmanlı-Türkiye siyasi düşünce tarihçiliğinin ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuş olduğu üzere, İttihat ve Terakki liderliğinin unsurları bir ulus-devlet modeline angaje olmaktan çok İslâmcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük olarak isimlendirebileceğimiz, her biri ulus-devlet modelinin sınırlarını aşan daha geniş siyasi tahayyüller peşinde olmuş-

lardır. Kuşkusuz bu siyasi stratejilerin son tahlilde merkeziyetçi ulus-devlet modelini temel aldığı ve liberal imparatorluk modeline uzak olduğu söylenebilir. Ancak burada konuya düşünce tarihçiliğinin metinleri düzeyinde değil, sosyal-siyasal gerçekliğin karmaşıklığı ekseninde yaklaştığımızda, söz konusu alternatif stratejilerin peşinden gidildiği takdirde ortaya çıkacak muhtemel siyasi yapıların karmaşık tarihsel dinamikler tarafından süreç içinde belirleneceği açıklık kazanır. Bu noktada geçmişe ilişkin alternatif hafıza oluşturma çabalarımıza determinist bir tarih anlayışı ve fizibilite hesaplarıyla yaklaşılmasının, geçmişteki başka türlü alternatiflerin yok edilmesiyle sonuçlanan siyasetlerin özürcü bir savunusuyla sonuçlanacağını hatırlatmaya sanırım gerek yok.

Birinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği ve Avrupa'nın göbeğinden Çin'e kadar uzanan coğrafyanın toplumsal-siyasal altüst oluşlarla sarsıldığı devrimler ortamında siyasi alternatiflerin, milliyetçilik/ulus-devlet veya liberalizm/imparatorluk ikiliğini aşan bir çoğulluğa sahip olduğu inkâr edilemez. İkinci Meşrutiyet yıllarında Rusya kökenli Müslüman-Türk aydınların Türk milliyetçiliğinin oluşumunda önemli etkileri olduğu iyi bilinmektedir (Georgeon, 1986). Örneğin Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı risalede Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türk milliyetçiliği siyasetlerini karşılaştırıp, üçüncüsü yönünde bir tercihte bulunduğu sıkça işlenmiştir (Akçura, 1991). Bununla birlikte Rusya kökenli aydınların siyasi tahayyüllerinin ve seçeneklerinin Akçura'nın kapsamı hayli daralmış önerisine indirgenemeyeceği açıktır. Bilâkis Osmanlı-Türkiye ile de temas halinde olan birçok Rusya kökenli aydın hem coğrafi hem de sosyal içeriği itibariyle daha geniş siyasi tahayyüller peşinde olmuşlardır. Zeki Velidi Togan'ın, Bolşevik devrimi ve devrim dalgasının doğuya doğru yöneldiği bir ortamda konfederatif bir Türkistan birliği projesi, bir tür milliyetçi ideoloji üzerinde şekillenmiş olmakla birlikte, öngördüğü konfederatif siyasi yapı itibariyle yukarıdaki çerçevede değerlendirilebilir (Özbek, 1997; 2002). Yine, "Asya Asyalılarındır!" sloganında ifadesini bulan sömürgeciliğe karşı geniş bir doğu halkları ittifakı oluşturma çabaları bir başka örneği oluşturmaktadır (Özbek, 2003). Bolşevik Devrimi'nin yarattığı altüst oluşun ardından Doğu Halkları Kurultayı'nda ifade bulan sosyal ve siyasal devrim projelerini yine aynı çerçevede ele almak gerekir.

Keyder'in, milliyetçilik ve ulus-devlet modeline karşı liberalizm ve imparatorluk eksenli bir alternatif oluşturmaya çalışırken tarihsel-sosyolojik bir analiz düzleminde hareket ettiği ve benim burada gündeme getirdiğim alternatiflerin ise daha çok siyasi projeler veya stratejiler niteliğinde olduğu düşünülebilir. Oysa Avrupa'nın göbeğinden Hindistan ve Çin'e kadar uzanan coğrafyada gündeme gelen devrimci siyasi alternatiflerin tamamının kendi sosyolojik realitelerine sahip oldukları açıktır. Orta ve Doğu Avrupa'nın sosyalist hareketlerinin proletarya enternasyonalizmi fikri ve Doğu halklarının kurtuluş mücadelesi söyleminin köylü toplumlarının sosyolojik gerçeklikleri üzerinden bir siyaset

yürütme çabaları bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kısacası, imparatorlukların yıkıldığı, kapitalizmin göbeğinde toplumsal-siyasal altüst oluşların yaşandığı ve sömürgeciliğin ciddi bir yara almakta olduğu Birinci Dünya Savaşı sonrası dünya ve Osmanlı-Türkiye koşullarında siyaset alternatiflerinin sosyolojik temelleriyle birlikte liberalizm-milliyetçilik ikiliğine hapsedilemeyecek çoğullukta olduğunun göz ardı edilmesini hiçbir analitik soyutlama ihtiyacı meşru gösteremez.

* * *

Bu yazıya, Benjamin ve Harootunian'dan esinlenerek, çizgisel bir zaman kavramı üzerinde şekillenmiş modernist tarih anlayışının aşılmasının önemine ve alternatif bir tarih anlayışı için bugünün sosyal ve siyasal gerçekliğinin ön plana çıkartılması gerektiğine vurgu yaparak başlamıştım. Bu şekliyle tarih bugüne müdahale amacıyla bir hafıza oluşturma çabası olarak anlam kazanmaktadır. Yine Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihine ilişkin çalışmalarının bu tarz bir toplumsal hafıza oluşturma çabasını çağrıştırdığına işaret etmiştim. Tarihsel düşüncenin bu şekilde politikleştirilmesi tartışmanın bir siyaset ve ideoloji tartışmasına dönüşmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Keyder'in siyasi görüşü, ulus-devlet milliyetçiliğine karşı Avrupa Birlikçi liberalizm olarak şekillenmiş bulunmaktadır. Yukarıda Avrupa Birliği projesinin emek sermaye çelişkisinin yeni dünya koşullarında yönetilebilir kılınmasına yönelik bölgesel bir arayış olduğu ve Keyder tarafından önerilen sosyal demokrat içerikli refah uygulamalarıyla takviye edilmiş bir liberal Avrupa imparatorluğu fikrinin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştım. Ancak, Keyder'in milliyetçilik ve ulus-devletin günahlarının eleştirilmesi isabetli noktasından hareketle oluşturduğu soyut, idealize edilmiş ve normatif Avrupa tahayyülünün gerçekliği yansıttığını düşünmek kuşkusuz mümkün değildir. Bununla birlikte Keyder'in Avrupa gerçekliğini ifade etmeye çalışmaktan çok bir toplumsal siyasal program önermekte olduğu, Türkiye ve Avrupa gerçekliğinin eleştirisi ve dönüştürülmesi kaygısını taşıdığı ve bir bakıma Habermas'ın vurguladığı şekliyle sosyal demokratik ütopyayı küreselleşme koşullarına uyarlamaya çalıştığı düşünülebilir (Habermas, 1989). Kuşkusuz bu görüş, yukarıdaki tespit ve eleştirilerimiz baki kalmak kaydıyla, Keyder'in pozisyonunu belli ölçülerde yansıtmaktadır. Fakat Keyder'in kurguladığı, Türkiye'yi de kapsayacak liberal ve sosyal demokrat içerikli Avrupa 'imparatorluğu' ütopyası, sosyal ve siyasal içeriği itibariyle önemli sınırlar taşımaktadır. Habermas'ın, Avrupa sosyal demokrasisinin sosyal devlet projesine ilişkin demokratik içeriğinin kaybedildiği yönündeki eleştirisi ve sosyal politikanın, sosyal riski azaltma gibi programlar vesilesiyle gittikçe daha açık bir şekilde görünmeye başlandığı üzere, bir tür yönetim tarzı olduğu tespitleri bu noktada ilk akla gelen örnekleri oluşturmaktadır. Bu noktada ayrıntılara girmeden Avrupa Sosyal Forumu kapsamındaki birçok hareke-

tin Avrupa Birliği'ne yönelik sosyal içerikli eleştirilerine dikkat çekmekle yetiniyorum. Yukarıda Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihiyle ilgili alternatif tahayyüllerine karşı yönelttiğimiz eleştirinin bir benzerini, bugüne ilişkin yaklaşımına yönelik bir eleştiriyle tamamlamak gerekmektedir. Kısacası, Osmanlı-Türkiye tarihine ilişkin Keyder'inkinden farklı kurgulara ihtiyacımız olduğuna ilişkin vurgu, daha farklı bir Türkiye, Avrupa ve Dünya tasavvurunu mümkün kılacak bir bugün tahayyülünü içermelidir.

Günümüze ilişkin Avrupa Birlikçi ideolojinin sosyal eleştirisi ve toplumsal eşitsizliklerin aşılması çabasını temel alan bir siyasete yaptığımız vurgu, tarih çalışmalarımızı, sosyal eşitsizliklerin, geniş kitlelerin bu eşitsizliklere ilişkin gündelik deneyimlerinin hatırlanması ve eşitsizliklerin aşılması imkânlarına ilişkin ipuçlarının aranması ekseninde şekillendirmemizi gerektirmektedir. Osmanlı-Türkiye tarihi büyük oranda siyasi elitlerin modernleşme projelerinin hikâyesi olarak kurgulanmıştır. Bu hikâyenin merkezinde her zaman elitlerin düşünceleri ve pratikleri yer almış; oysa bu düşünce ve pratiklerin şekillenmesindeki en büyük etken olan geniş yığınların gündelik deneyimleri resmin dışında tutulmuştur. Osmanlı-Türkiye siyasi elitini merkezden uzaklaştıran alternatif bir tarih kurgusu oluşturma fikrinin henüz ağırlıklı bir biçimde gündemimize girdiğini söylemek zordur. Örneğin, bir önceki kısımda kısaca değindiğim sosyal devrimler dışındaki alternatiflerin neredeyse tamamının, 'siyasi elitleri' anlatının merkezinde konumlandırdığını itiraf etmek durumundayız. Bu alternatiflerin söz konusu siyasi elitlerin kendi sosyal gerçekliklerinin ve temsilcisi olmak durumunda kaldıkları daha geniş sosyal tabakaların çıkarlarına tekabül eden bir toplumsal iktidar yapısı doğuracağı açıktır. Bu özel çıkarların genel çıkarlar görünümünü alması, birçok toplumsal eşitsizliğin görünmez kılınmasını ve yeniden üretilmesini gerekli kılmaktadır. Bugüne ilişkin bir hafıza oluşturmak üzere tarihin yeniden okunması kuşkusuz söz konusu eşitsizlikleri üreten toplumsal iktidar ilişkilerinin hatırlanması ve bu eşitsizlikleri aşacak tarihsel öznelliklerin ve alternatif toplumsal tahayyüllerin kurgulanması anlamına gelecektir. Walter Benjamin'in "geleneğin hem kendi varlığı[nın] hem bugün onu devralanlar[ın] tehlikede..." olduğu tespiti yukarıdaki çerçevede tarih konusunun önemsenmesi gerektiğini açıklıkla ortaya koymaktadır. Tarih yazımına bu perspektiften yaklaşmak bizi araştırmalarımızda geniş kitlelerin gündelik hayatlarını kuşatan sayısız eşitsizliklerin ve bu eşitsizliklerin yeniden üretilmesini mümkün kılan 'yönetim zihniyetlerinin ve pratiklerinin' incelenmesine yöneltecektir. Bu yaklaşım geniş kitlelerin deneyimlerini merkeze alan, tarihçiyi ve soyutlamalarını kenara iterek ikâmecilik tehlikesini azaltan ve deneyimi esas alan bir duyarlılığı gerekli kılmaktadır.

Geniş kitlelerin gündelik deneyimlerini esas alan bir tarihçilik vurgusu hiç şüphesiz 1960'lı yılların aşağıdan yukarıya sosyal tarihçilik anlayışını çağrıştırmaktadır. Bu vurgu ayrıca Arif Dirlik'in, E.P. Thompson'a referansla geniş yı-

ğınların deneyimlerini ön plana çıkarmak üzere 'kültürcülük' ve 'historisizm' savunusunu temel almaktadır (Dirlik, 1997a). Sosyal tarihçiliğin bu biçimine postmodern ve postkolonyal teori tarafından son on, on beş yılda yoğun eleştiriler yöneltilmiştir. Foucaultcu bir epistemolojiden de esinlenen söz konusu eleştiriler, geçmişin bilgisine ulaşmanın mümkün olduğu fikrinin geriletilmesi doğrultusunda hayli başarı kazanmıştır. Postmodern ideolojinin bu iddiasının, seslerinin bugün dinlenmesi ve yeniden duyurulmasını mümkün kılacak izleri geçmişte sözde daha az bırakmış olan geniş kitlelerin tarihi söz konusu olduğunda, daha cüretkâr olduğunu görüyoruz. Konuya Türkiye tarihçiliği açısından yaklaşıldığında, yukarıda da değindiğim gibi, bir sosyal tarihçilik geleneğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ancak son yıllarda mâduniyet (*subaltern*) okulunun sunduğu teorik imkânlarla Osmanlı-Türkiye tarihine ilişkin yeni yorumlar oluşturma çabalarının filizlenmeye başladığını görüyoruz (Erdoğan, 1999/2000; Ergene, 1999/2000). Mâduniyet okulunun ilk kuşak temsilcileri 1980'li yılların başında Çin Devrimi, Gramsci'nin hegemonya kavramı ve E.P. Thompson'un sosyal tarihçilik anlayışından da esinlenerek Hindistan köylülüğünün unutturulmuş seslerini geriye kazanmak iddiasıyla ortaya çıkmıştı (Chakrabarty, 2002; Dirlik, 1997b). Oysa postmodern ve postkolonyal söylemin de etkisiyle mâduniyet okulunun yeni temsilcileri, yoksulların sesinin yeniden kazanılması çabasının beyhude olduğu sonucuna ulaşmış bulunmaktadırlar. Türkiye'de de bir yandan mâduniyet okulunun yoksulların tarihini yazmak açısından sunduğu metodolojik ve epistemolojik imkânlara heyecanla yaklaşıldığını, ancak diğer yandan aynı okulun yeni temsilcilerinin siyaseti dışlayan postmodern çizgisiyle hesaplaşmak konusunda yeteri kadar özenli davranılmadığını görüyoruz.

Burada, geniş yığınların deneyimlerini temel alan ve ulus-devlet ve imparatorluk alternatiflerinin dışında bir Osmanlı-Türkiye tarihi kurgusunun nasıl oluşturulabileceğine ilişkin bir tartışma yürütmeye çalışıyorum. Sorun geniş yığınların deneyimlerini esas alan bir geçmiş *inşa* etmenin imkân ve yöntemiyle ilgilidir. Sosyal tarih perspektifiyle bugünden *inşa* edeceğimiz bu tarihin, geçmişin bir *temsili* olmayacağı açıktır. Bu konuya ilişkin Necmi Erdoğan, isabetli bir şekilde, mâdun olanların seslerinin "bir daha geri getirilemez bir şekilde" kaybolduğunu ancak "...resmî metinlerin suskunluklarında veya folk anlatılarda bu seslerin tarihsel veya folklorik yankılarını arama[nın], mâdun öznenin buralarda dolaşan 'hayaletinin' izlerini sürmenin" hem mümkün hem de gerekli olduğuna işaret ediyor. Necmi Erdoğan'ın yine bu sorunla ilgili olarak "bu metinleri konuşturma girişimimizin incelikli ve 'empatik' olmaktan öteye geçmeyen bir monolojik susturma ediminden ibaret kalması"nın da kuvvetle muhtemel olduğu şeklindeki uyarısı, Arif Dirlik'in, tarihsel öznelerin deneyimleri karşısında tarihçinin konumunun görelileştirilmesi gerektiğine ilişkin vurgusunu çağrıştırıyor (Dirlik, 1997a). Her iki uyarının da sosyal tarih yazıcılığı-

na ilişkin önemli metodolojik ve epistemolojik sorunlara parmak bastığı açık. Ancak bu son derece isabetli uyarıların, geçmişle kurduğumuz ilişkinin, ikâmecilik veya monolojik susturmaya dönüşebileceği endişesiyle, "bir programa dönüştürülemeyecek olan tikel, indirgenemez olayları, kavramı olmayan örnekleri öne çıkarmak" noktasına kadar çekilmemesi gerektiği açık olmalı (Erdoğan, 1999/2000). Geçmişe ilişkin hatırlamalarımız, bugüne ilişkin bir toplumsal değişim modeliyle ilişki kurabildiği ölçüde anlam kazanacaktır. Geleneğin hem kendi varlığı hem de onu devralanlar açısından tehlikenin uzaklaştırılması, toplumsal yapının geçmişte ürettiği ve bugün üretmekte olduğu sosyal eşitsizliklerin hatırlanması ve aşılması çabasının başarısına bağlıdır.

KAYNAKÇA

Akçura, Yusuf (1991) *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Benjamin, Walter (2001) "Tarih Kavramı Üzerine", Nurdan Gürbilek (der.) *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde, s. 39-50, Metis Yayınları, İstanbul.

Bradley, Joseph (2003) "Subjects into Citizens: Societies, Civil Society, and Autocracy in Tsarist Russia", *American Historial Review* 107, no. 4, s. 1094-1123.

Chakrabarty, Dipesh (2002) "A Small History of *Subaltern Studies*", *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies. With a Foreword by Homi K. Bhabha* içinde, s. 3-19, University of Chicago Press, Chicago.

Dirlik, Arif (1993) "Civil Society/Public Sphere in Modern China: As Critical Concepts Versus Heralds of Bourgeois Modernity", *Chinese Social Sciences Quarterly (Zhongguo She Hui Ke Xue Ji Kan)* 3, s. 10-22.

— (1997a) "Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practices", *The Postcolonial Aura, Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* içinde, s. 23-51, Westview Press, Colorado.

— (1997b) "Postcolonial or Postrevolutionary? The Problem of History in Postcolonial Criticism", *The Postcolonial Aura, Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* içinde, s. 163-185, Westview, Colorado.

— (2002) "Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity", *Social History* 27, no. 1, s. 16-39.

Erdoğan, Necmi (1999/2000) "Devleti 'İdare Etmek': Mâduniyet ve Düzenbazlık", *Toplum ve Bilim*, no. 83, s. 8-32.

Ergene, Boğaç (1999/2000) "Mâduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?", *Toplum ve Bilim*, no. 83, s. 32-47.

Georgeon, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Yurt Yayınları, Ankara.

Habermas, Jürgen (1989) "The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies", Shierry Weber Nicholsen (der.), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate* içinde, The MIT Press.

Haj, Samira (1997) *The Making of Iraq, 1900-1963: Capital, Power, and Ideology*, Albany, State University of New York Press, New York.

Harootunian, Harry D. (1996) "The Benjamin Effect: Modernism, Repetition, and the Path to Different Cultural Imaginaries", Michael P. Steinberg (der.) *Walter Benjamin and the Demands of History* içinde, s. 62-87, Cornell University Press, Ithaca.

— (2000a) *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, Columbia University Press, New York.

— (2000b) "In the Tiger's Lair: Socialist Everydayness Enters Post-Mao China (Review essay on *Streetlife China* by Michael Dutton)", *Postcolonial Studies* 3, no. 3.

— (2000c) *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press, New Jersey.

— (2001) "Historical Materialism's Task in an Age of Globalization", *Radical History Review*, no. 79, s. 95-98.

Keyder, Çağlar (1983) *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

— (1989) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabri Tekay, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (1993) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul.

— (2003) *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Özbek, Nadir (1997) "Zeki Velidi Togan ve Milliyetler Sorunu: Küçük Başkurdistan'dan Büyük Türkistan'a", *Toplumsal Tarih* 8, no. 44, s. 15-23.

— (2002) "The Bashkır Nationality Question and Zeki Velidi Togan in the Russian Revolution and the Civil War, 1917-1921", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, no. 11, s. 161-180.

— (2003) "From Asianism to Pan-Turkism: The Activities of Abdürreşid İbrahim in the Young Turk Era", Selçuk Esenbel ve Inaba Chiharu (der.) *The Rising Sun and the Turkish Crescent: New Perspectives on the History of Japanese-Turkish Relations* içinde, s. 86-104, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Rowe, William T (1993) "The Problem of "Civil Society" in Late Imperial China", *Modern China* 19, no. 2, s. 139-157.

İslamoğlu, Huri (2001) "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858", Roger Owen ve Martin P. Bunton (der.) *New Perspectives on Property and Land* içinde, s. 3-61, Harvard University Press, Cambridge MA.

Trentmann, Frank (der.) (2000) *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History*, Berghahn Books, New York.

W.Clowes, Edith; Samuel D. Kassow ve James L.West (der.) (1991) *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*, Princeton University Press, New Jersey.

Wakeman, Frederic JR. (1993) "The Civil Society and Public Sphere Debate, Western Reflections on Chinese Political Culture", *Modern China* 19, no. 2, s. 108-138.

Türkiye'de psikoloji tarihi yazımı üzerine

*Sertan Batur**

Birinci Dünya'da ve Türkiye'de psikoloji tarihi

Psikoloji tarihi ve genel olarak teorik psikoloji Türkiye'de henüz bir araştırma alanı olmaktan uzak bulunuyor. Konuyla ilgili çevirilerin sayısı ne yazık ki bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az. Üniversitelerin psikoloji bölümlerinde "psikoloji tarihi" dersleri daha yeni yeni yer bulmaya başladı. Bununla birlikte psikoloji felsefesine ilişkin pek bir çalışma yapıldığını iddia etmek mümkün değil.

Teorik psikolojiye gösterilen ilgi konusunda aslında Türkiye ile birçok Avrupa ülkesi arasında önemli bir fark bulunmuyor. Gerçi psikoloji tarihine ilişkin dünya üzerindeki ilk çalışmaların yazımı aşağıda değinilecek nedenlerle psikoloji tarihinin erken dönemlerine dayanır. Ama psikoloji tarihinin bir alt-alan olarak kurumsallaşması ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de 1960'ların ortalarında mümkün olmuştur.

Psikoloji tarihi historiyografyası içinde sadece psikoloji tarihi için değil genel olarak bilim tarihi için de geçerli olan iki dönem ayırt etmek mümkündür. Psikoloji tarihi yazımında "eski" tarih diye adlandırılan birinci dönem 19. yüzyılın ortalarından 1950'li yılların ortalarına uzanır. Bu dönemin psikoloji tarihi çalışmaları, diğer bilimler için de geçerli olduğu gibi alanın içindeki eski araştırmacılar tarafından yürütülür. Bu araştırmacılar genellikle artık bilimsel araştırma yapmayı bırakmış ve kendilerini çalışmış oldukları alanın tarihine ilişkin çalışmalara vermişlerdir. Üstelik bu araştırmacılar herhangi bir tarih formasyonuna sahip de değillerdir. "Eski" psikoloji tarihi yazımının klasik çalışması şüphesiz E. G. Boring'in 1929'da yayınlattığı *History of Experimental Psychology*

(*) Viyana Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Enstitüsü.

adlı eseridir (Boring, 1950). Boring'in çalışmasından da görülebileceği gibi "eski" tarih yazımı, Thomas Leahey'in terimiyle, "yukarıdan" bir tarih yazımıdır (Leahey, 1991). Eleştirel olmaktan çok, politik ve diplomatiktir. Temel konusu "büyük" adamlar ve "büyük" olaylardır. Okunulabilir hikâyeler anlatır ve bunları başka tarihçilerden çok, halkın eğitimli tabakasına sunar. Yani bir nevi "popüler tarih" anlayışını benimser.

Tarih yazımında "yeni" dönem, psikoloji için ancak 1960'ların ortalarında gelişebildi. Ancak tarih yazımına tümüyle bu yeni anlayışın egemen olduğunu bugün bile söylemek mümkün değildir. Bu yeni dönemin başlıca özelliği psikoloji tarihi yazımının bir uzmanlık alanı haline gelmesidir. Artık bu araştırmalarda tarih formasyonu da önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönemin bir diğer özelliği de "eski" tarih anlayışı tarafından pek de dikkate değer bulunmayan psikolojinin sosyal yapısının incelenmesidir. Burada kastedilen sadece bilimsel topluluğun kendi iç örgütlenişi değil, aynı zamanda bu topluluğun örgütlendiği toplumun da yaşayışıdır. Bu anlayış psikolojiyi toplumdan ve tarihten soyutlanmış bir takım "büyük adamların" yarattığı bir bilim dalı olarak ele almamakta, onu içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel bütün içinde tanımlamaya çalışmaktadır. Özellikle 1960'lardaki öğrenci hareketinin ve sonrasında hızla gelişen eleştirel psikoloji akımlarının da etkisiyle bugün modern tarih yazımı sıklıkla eleştirel öğeler barındırmaktadır.

Psikolojinin kendi tarihine ilişkin genel ilgisizliğinin dayanak noktasını psikoloji içindeki hâkim paradigmanın belirlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Psikolojinin bir 'doğa bilimi' olduğu iddiası ve psikologların teorik değil deneysel çalışmalarla ilgilenmesi gerektiği bütün dünyada birçok psikolog tarafından paylaşılan bir görüştür. Bu görüşe göre psikoloji tarihinin araştırılması da psikologlara değil bilim tarihçilerine bırakılmalıdır.

Oysa bu, psikolojinin kendine özgü bir takım özelliklerinden dolayı mümkün değildir. Psikoloji tarihine yönelik ilgi salt bilim tarihi çerçevesinde değerlendirilemez. Psikoloji tarihinin kendi tarihine bakıldığında görülecek olan, bu konuyla ilgili çalışmaların psikolojinin bir takım "kriz" dönemlerinde yoğunluk kazandığıdır. Örneklemek gerekirse: Psikoloji 19. yüzyıldan 20. yüzyıla girilirken bağımsız bir araştırma ve bilgi alanı olarak komşu disiplinlerine karşı dayanabilmek ve kendi sınırlarını belirlemek zorundaydı. Bu zorunluluk teorik psikoloji çalışmalarına olan eğilimi güçlendirmişti. Aynı şekilde 20li yıllar ve 30lu yılların başında psikoloji, birbirleriyle yarış halinde çok sayıda okul ve anlayış tarafından parçalanmak tehdidi altında bulunuyordu (Benetka, 2002: 42-72). Yine psikolojinin "kriz"lerine dair bir diğer örnek de psikolojinin çevresel nedenlerle yeniden yapılandırılmak ihtiyacında bulunduğu dönemlere ilişkindir. Nazizm sonrası Almanyası ve Avusturyası buna iyi birer örnektir (Geuter, 1980: 5-39).

Görüldüğü üzere psikoloji tarihinin gündeme gelişi psikolojinin "kriz" dö-

nemleriyle bir paralellik taşımaktadır. Thomas Kuhn'un terminolojisini metaforik olarak kullanırsak, psikoloji tarihi "kriz" ve "devrim" dönemlerinde gündeme gelirken, "olağan bilim" döneminde yadsınmaktadır (Kuhn, 1976).

Buradan hareketle psikoloji tarihinin Türkiye'de neden genellikle gündem dışı olduğuna dair fikir yürütmek mümkündür. Birçok orta ve az gelişmişlikteki ülkede de durum aynıdır: Bilimsel bilgi bu ülkelere büyük oranda dışarıdan "ithal" edilmektedir ve yine Kuhn'un kavramlarını kullanmak gerekirse ithal edilen "kriz"ler değil, genellikle "ders kitapları" bilimidir. Bu nedenle "krizler" ve "paradigma değişimleri" çevre ülkelerde merkez ülkelerde yaptığı etkiyi yapmamakta ve bu ülkelerde psikoloji çalışmaları sürekli ithal edilen bir "olağan bilim" durumunda kalmaktadır.

Diğer yandan psikoloji tarihi çalışmaları günümüzde çevre ülkelerde de önem taşımaktadır. Bu ifadeyle yukarıda belirtilen, psikoloji tarihi çalışmalarının yoğunluğunun psikolojinin "kriz"leri ile paralellik taşıdığı iddiası arasında bir çelişki yoktur.

Birincisi özellikle bilgi akışının hızlanmasıyla birlikte artık merkezlerdeki "krizler" çevre ülkeler tarafından da çok daha şiddetli hissedilmekte, modern tartışmalar eskiye oranla oldukça hızlı bir şekilde çevre ülkelere dahil olabilmektedir. Üstelik kimi alanlarda çevre ülkelerden gelen çalışmaların sayısı, hiç de merkez ülkelerdekilerden az değildir.

İkinci olarak, çevre ülkeler de geçmişte, merkez ülkelerdeki paradigmaları benimseyerek "kriz"leri savuşturamamış, belki bir miktar geciktirmiş, ancak bu paradigmaların kendi ülkelerindeki sağlamalarının yapılmasında hep birtakım sorunlarla karşılaşmışlardır. Bunun sonucunda "daha ulusal" psikoloji geleneklerinin gündeme gelmesi sözkonusudur. Bugün kimi Arap ülkelerinde İslâm ile psikolojinin bütünleştirilmelerine yönelik bir eğilim görünmektedir (Abou-Hatab, 1997: 356-365). Bugün özellikle kültürler-arasılık boyutunda psikolojinin yeni bir "kriz"inden söz edildiğini duymak şaşırtıcı değildir. Bu "kriz" artık merkez ülkelerin sınırlarını aşan genel bir "kriz" olarak değerlendirilmelidir. Psikoloji tarihi bilgisi de bu "kriz"in hangi yolla aşılacağına ilişkin ipuçlarını elinde bulundurmaktadır.

Psikoloji tarihi yazımının önemi

Psikoloji tarihi çalışmasının neden önemli olduğuna ilişkin daha birçok görüş ileri sürmek mümkündür. Öncelikle bilimsel araştırmanın devamlılığına ilişkin vurgu önemlidir. Psikolojinin metodolojik ve paradigmatik sürekliliğini ve kopuntularını, temel kriz dönemlerini ve bu krizlerin aşılma yöntemlerini psikoloji tarihi bilgisi ile yerli yerine oturtmak mümkün olmaktadır.

Ancak eleştirel psikoloji adına vurgulanması gereken daha önemli bir nokta, psikoloji tarihinin psikoloji felsefesi ile ilişkisidir. Burada söz konusu olan yal-

nız psikolojinin metodolojik tercihleri değil, aynı zamanda "genel dünya görüşündeki" değişimlerdir de. Psikoloji Batı ülkelerinde daha İkinci Dünya Savaşı öncesinde, salt akademik bir araştırma alanı olmaktan çıkarak toplumsal yaşamda da yaygın olarak karşılık bulmaya başladı. Ancak bu süreç özellikle savaş sonrası dönemde büyük bir ivme kazandı. Psikolojinin bu gelişimini Lucien Goldmann'ın bu döneme ilişkin bakış açısı ile karşılaştırmak mümkündür (Goldmann, 1998). Goldmann'a göre İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa kapitalizmi bir "bunalım kapitalizmi" olmaktan çıkarak bir "düzenleme kapitalizmi" haline evrilmiştir. Bu dönüşüm sırasında daha önceleri felsefenin tuttuğu ideolojik yeri toplumsal bilimler tutmaya başlamıştır ve bu toplumsal bilimler "düzenleme kapitalizminin" kurucu bir öğesi durumuna dönüşmüştür. Nitekim psikolojinin tarihine bakıldığında yalnız pratik uygulamaları bakımından değil, genel paradigmaları bakımından da ideolojik etkileşimlerinin kuvvetli olduğu görünmektedir. Vurgulanması gereken nokta çok temel felsefi tutumda psikolojinin kendi iç bilimsel" dinamiklerinden daha çok, dış toplumsal ve tarihsel dinamiklere bağlı kaldığıdır. Psikoloji tarihi çalışması bu etkileşimi gözler önüne sermesi itibarı ile, yalnız psikolojinin ideolojik karakterini deşifre etmenin ötesinde, psikolojinin modern kapitalist toplum içindeki kurucu rolünün görülmesini de destekleyecektir.

Türkiye'de psikoloji tarihi ve bazı "hatalar"

Bu noktada, bu makalenin amacını ve sınırlarını fazlasıyla aşacak bu tartışmayı bir yana bırakıp, Türkiye'de psikoloji tarihi çalışmalarının bugününe göz atmakta fayda var. Türkiye'de psikolojinin tarihine ilişkin henüz kapsamlı bir çalışma yayınlanmamıştır, ancak bazen uluslararası bir derlemede ya da bir dergide konuyla ilgili birşeyler yazmak gerekmektedir. Bu türden yazıların derinlikli araştırmalardan çok, basit tanıtıcı yazılar olmaları genel özellikleridir ve bilimsel "efsaneler" ve "söylentiler" şu ya da bu nedenle bu yazılar içinde kolayca yer bulabilmektedir. Üstelik her yeni çalışma kendinden önce yazılmış aynı türden bir çalışmayı kaynak gösterdiğinden bu efsaneler ve söylentiler yeni çalışmalarda da kendini yeniden üretmektedir. Bu çalışmaların ortak yanı "eski" tarih yazımı adı verilen yöntemin hâkimiyetidir. Öyle ki Türkiye'de psikolojinin tarihi neredeyse yeni bir anlayışla tümüyle yeni baştan bir kurguyu gerektirmektedir. Aşağıda bu tarz çalışmalarda Türkiye'de psikolojinin tarihinin yazımı sırasında sıklıkla tekrarlanan hataların en göze çarpanları açıklanmıştır.

Türkiye'de psikolojinin başlangıcı ve ilk psikoloji yayınları

Türkiye'de psikolojinin başlangıcına ilişkin "resmî tarih" anlayışı Dr. Georg Anschütz'ün 1915 yılında Almanya'nın ünlü "eğitim yardımı" programı kapsa-

mında Darülfünun'a gelişini esas almaktadır. Almanya'nın Osmanlı'daki Fransız etkisini kırmak ve özellikle aydınlar içinde bir "nüfuz alanı" yaratmak amacıyla Darülfünun'a yardım için ilk partide gönderdiği 15 öğretim üyesi arasında Hamburg Üniversitesi'nin asistanlarından Georg Anschütz de bulunmaktadır. Anschütz kimi kaynaklarda "profesör" olarak anılmaktadır, ancak bu, Fransızca kaynaklı bir alışkanlıktan başka bir şey değildir. Nitekim 1886 doğumlu Anschütz İstanbul'a geldiğinde sadece 29 yaşındadır. Diğer yandan Çiğdem Kağıtçıbaşı Anschütz'ün geldiği yıl olan 1915'te ilk psikoloji kitabının da yayınlandığını ileri sürmektedir (Kağıtçıbaşı, 1994: 729-738).

Türkiye'de psikolojinin başlangıcının Anschütz'ün İstanbul'a gelişi olarak kabul edilmesi gerektiği iddiası, aslında Türkiye'de bugün psikoloji dünyasına egemen olan paradigmadan doğmaktadır. Bu anlayışa göre psikoloji deneysel psikoloji ile eşitlenmekte, deneysel olmayan psikoloji tümüyle tartışma dışı bırakılmaktadır. Anschütz'ün İstanbul'a gelişi gerçekten de Batılı anlamda bir deneysel psikolojinin Türkiye'ye girişi olarak kabul edilebilir. En azından Anschütz'ün çabası "ilk girişim" olarak değerlendirilebilir. Sonuçta Anschütz savaş koşullarında öğrenci yokluğundan dolayı[1] sadece kurduğu darülmesaide faaliyet göstermiş, geride bir tek makale dışında hiçbir şey bırakmadan, kontratı devam ettiği halde, 1918'de Mondros Antlaşması gereği İstanbul'dan ayrılmış ve Nazizm döneminde Gustav Deuchler'le birlikte meslek hayatının en parlak günlerini yaşayacağı Almanya'ya dönmüştür (Orhonlu, 1973: 63; Anschütz, 1916: 475-480). Bu nedenle Anschütz'ün İstanbul'daki faaliyeti deneysel psikolojinin ve bir deneysel psikoloji laboratuarının Türkiye'ye ilk girişi olarak kabul edilebilirse de Türkiye'de psikolojinin "kuruluşu" olarak değerlendirilebilir nitelikte değildir.

Bununla birlikte *genel olarak* psikolojinin ülkeye girişi çok daha öncelere dayanır. Üniversitede psikolojiyle ilgili bilinen ilk ders Aziz Efendi'nin Darülfünun-i Osmani'nin 1869'daki açılışından önce Ramazan ayını değerlendirmek amacıyla halka açık olarak düzenlenen gece konferasları arasında verdiği "Emcazi Ekalim" dersidir (Yıldırım, 1998: 94). 1908 Devrimi'nden sonra da Babanzade Naim Bey'in İlm-un Nefs adıyla biraz teoloji ağırlıklı psikoloji dersleri verdiği bilinmektedir (Özbaydar, 1973: 219).

Psikolojiye ilişkin ilk yayının tarihi ise belli değildir. Açık olan bir şey varsa bu da bu ilk yayının 1915'ten çok daha önce yapılmış olduğudur. Sami Kayral, 1915 yılından önceye ait 11'i çeviri 29 eser, Nuri Bilgin de[2] 9'u çeviri 27 eser saymaktadır (Kayral, 1953; Bilgin, 1988). Bu eserlerin en eskisi Yusuf Kemal'in 1876'da

1 Erkek öğrencilerin çok büyük bir bölümünün silah altına alınmasından dolayı 1915-16 öğretim yılında sadece dört, 1918-19 öğretim yılında sadece beş öğrenci felsefe bölümünü bitirmişti. 1916-17 ve 1917-18 öğretim yılları boyunca ise kimse Edebiyat Fakültesi'nden mezun olamamıştı. Bkz. Edebiyat Fakültesinin Kuruluşu.

2 Bu kaynaktan beni haberdar eden ve kitabın elime geçmesini sağlayan sayın Doç. Dr. Melek Göregenli'ye teşekkürler.

yayınlanan "Gayet-ül Beyan Fi Hakikat-ül-İnsan Yahut İlm-i Ahval-i Ruh" adlı eseridir. Yabancı dilden yapılan ilk çeviri ise 1907'de Mısır'da yayınlanan Le Bon'un ünlü *Psychologie des Foules* eserinin Abdullah Cevdet tarafından yapılmış "Ruh-ül Akvam" başlıklı bir çevirisidir. Bununla birlikte eski yazıyla hazırlanmış psikoloji ile ilgili yayınlara yönelik geniş kapsamlı bir araştırma yapılmadığından, psikolojiyle ilgili daha eski bir çalışma olup olmadığı bilinmemektedir.

Adhémar Gelb ve Wilhelm Peters

Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinden sonra Anschütz Almanya'ya dönmüş ve psikoloji derslerini devam ettirmek, sonraki dönemde Mustafa Şekip Tunç ve Ali Haydar Taner'in görevi olmuştur. Ali Haydar Taner aslında bir pedagogdur, ama 1924'e kadar Darülfünun'da kalmış ve "deneysel psikoloji" dersi vermiştir. Mustafa Şekip Tunç ise felsefe bölümü içinde psikoloji derslerine devam etmiş ve Bergsoncu bir psikoloji anlayışını gelenekselleştirmeye çalışmıştır.

1933 yılı hem Almanya'daki hem de Türkiye'deki öğretim üyeleri için önemli bir yıl olmuştur. Almanya'da iktidara gelen nazi partisi Yahudi kökenli veya Yahudilerle evli olan devlet memurlarını görevlerinden uzaklaştırmış, böylece birçok öğretim üyesi üniversitedeki görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Türkiye'de ise aynı yıl içinde yapılan Üniversite Reformu ile İstanbul Darülfünun'u kapatılmış ve yerine İstanbul Üniversitesi'nin açılışı yapılmıştır.

Dönemin Milli Eğitim Bakanı Reşit Galib'in açıklamasına göre yeni üniversitede görev alacak öğretim görevlileri üçe ayrılıyordu: Eski Darülfünün hocalarından olup görevlerinden alınmayanlar, yurtdışına eğitim için gönderilmiş olan gençler ve yabancı öğretim üyeleri (Galip,1933: 315).

Yabancı öğretim üyelerinin getirilmesine aracı olan kişi, daha önce Darülfünun'u inceleyerek reformun gereklerini bir raporla bildirmesi istenen İsviçreli Albert Malche'ydi. Malche, Zürih'te doktor Philipp Schwartz'ın yönetimi altındaki "Yurtdışındaki Alman Öğretim Üyeleri Dayanışma Birliği" (Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland) ile temasa geçti. Schwartz'ın iki kez Ankara'yı ziyareti sonrasında Türkiye'ye gelecek öğretim üyeleri belirlendi.[3]

Türkiye'ye gelecek ilk öğretim üyeleri arasında psikolog yoktu. Daha sonra Adhémar Gelb'in davet edilmesi kararlaştırıldı. Sibel Arkonaç "Almanya'dan kaçmış olan Gelb'in" daveti kabul ettiğini ileri sürmektedir (Arkonaç, 1995: 92). Bu iddia Arkonaç'ın çalışmasında hiçbir kaynağa dayandırılmamıştır. Gelb'in daveti kabul edip etmediği bilinmemektedir. Bununla birlikte bilinen bir şey varsa, bu da, Gelb'in görevinden alındıktan sonra Almanya'dan "kaçmayan" az sayıda öğretim üyesinden biri olduğudur. Gelb, 1935'e kadar Almanya'da kalmış, sonra İsveç'in Lund Üniversitesi'nden aldığı misafir profesörlüğü

3 Görevlendirmelerin ayrıntılı hikâyesi için bkz. Widmann, 1973.

kabul ederek oraya gitmiş, ancak sağlığı bozulduğu için kısa süre sonra Almanya'ya dönmüş ve orada ölmüştür (Benetka, 1997: 66).

Gelb'in ölümü üzerine bu kez Wilhelm Peters davet edilmiş ve bu daveti kabul eden Peters 15 Ocak 1937'de İstanbul'a gelmiş ve yeni kurulan "Pedagoji Enstitüsü"nün yöneticiliğini üstlenmiştir. Peters'le ilgili sıkça tekrarlanan bir hata, kendisinin Almanya'dan kaçıp Türkiye'ye geldiği yolundadır. Oysa Peters Almanya'dan ayrıldıktan sonra İngiltere'ye gitmiş, Londra'da East London Child Guidance Clinic'te çalışmaya başlamış ve Türkiye'nin daveti üzerine buradaki görevinden ayrılarak İstanbul'a gelmiştir.

Mümtaz Turhan'ın Almanya'daki eğitimi

Türkiye psikoloji tarihinin en ilginç isimlerinden biri de Wilhelm Peters'in asistanı olarak yeni kurulan Pedagoji Enstitüsü'ne atanan Mümtaz Turhan'dır. Turhan 1928'de devlet bursuyla Almanya'ya gönderilmiş, Giessen, Frankfurt ve Berlin üniversitelerinde okuduktan sonra, 1935'te Frankfurt'ta psikoloji doktorasını tamamlayarak Türkiye'ye dönmüş ve 1936'da Pedagoji Enstitüsü'ne asistan olarak atanmıştır. Turhan'ın çevresinde dolaşan bir "efsane" kendisinin gestalt psikolojisinin kurucusu Max Wertheimer'in öğrencisi olduğu ve tezini Wertheimer'in danışmanlığı altında yazdığıdır. Bu hata yalnız Arkonaç'ın yukarıda bahsedilen çalışmasında değil, Peters'in de içinde olduğu bir komisyonun Turhan için dekanlığa verdiği bir referans mektubunda da geçmektedir. Oysa Wertheimer, Turhan'ın Frankfurt'a geçtiği 1933 yılında görevinden uzaklaştırılmış ve kısa süre içinde ABD'ye iltica etmiştir. Bu koşullar altında Turhan'ın tezini Wertheimer'in danışmanlığında yazmış olması mümkün değildir. Bununla birlikte Turhan'ın gestalt psikolojisinden etkilendiği açıktır. Daha önceki Frankfurt oturumunda Wertheimer'le tanışmış ve hatta derslerini takip etmiş olması da olasıdır. Bununla birlikte tezini muhtemelen Wertheimer'in görevine getirilen Privatdozent Dr. Wolfgang Metzger'e vermiştir.

Wilhelm Peters'in Almanya'ya "dönüş"ü

Wilhelm Peters İstanbul Üniversitesi'ndeki faaliyetine 1952 yılına kadar devam etmiştir. Bununla birlikte 1948'den itibaren Peters'in sözleşmelerinin uzatılması sürekli bir tartışma konusu haline gelmiştir. İddialara göre Peters Türkçe öğrenmek ya da Türk öğrenciler için ders kitabı yazmak gibi gerekleri yerine getirmediğinden sözleşme maddelerine aykırı davranmaktadır. Bununla birlikte 1948'den başlayarak Peters'in sözleşmesi bir kez 2 yıllık, 3 kez de bir yıllık olarak uzatıldı. Bu uzatmalarda genellikle sözleşme maddeleri değişmeden kalmaktaydı. Ancak 1951 sözleşmesinde değiştirilen bir madde Peters'in İstanbul'da geçirdiği 15 yılın üstüne emekli olamadan 72 yaşında Almanya'ya dönü-

şüne yol açmıştır. Bu madde önceki sözleşmelerde, Peters'in hastalık halinde 6 aylık bir ücretli izne hakkı olduğunu bildirmekteydi. 1951 yılındaki kontratta bu madde bu hakkın ancak Peters "Türkiye'de" hasta olduğu taktirde geçerli olacağı yönünde değiştirilmiştir. Bu madde gerekçe gösterilerek Peters, 16.08.1952'de Frankfurt Üniversite Kliniği'nde geçirdiği prostat ameliyatı sonrasında ücretsiz izinli sayılmış, Peters de bunu sözleşmeye aykırı bularak istifa etmiştir. Bundan sonra Peters Würzburg'a taşınmış ve emekli profesör olarak (*Emeritus*) çalışmaya orada devam etmiştir. Peters'in dönüş öyküsünün ayrıntıları genellikle pek de telaffuz edilmemiş, ancak Peters'in "Almanya'ya dönmesi"nden sıklıkla bahsedilmiştir. Oysa 1950'li yıllar Türkiye'de hayatın her alanında olduğu gibi üniversitelerde de önemli değişimleri getirmiş, özellikle Fullbright burslarının da etkisiyle bu tarihten sonra akademik psikoloji dünyasında, Avrupa deneyselciliğinin yerine Amerikan işlevselciliğinin egemenliği başlamıştır. Peters'in dönüşü tam da bu dönüşümlerin biraz öncesine denk gelmiştir ve bu sınırlar içinde anlamlıdır.

Bu tezi destekleyecek bir diğer kanıt, reformun ilk yıllarında yabancı öğretim üyelerine her türlü kolaylık gösterilirken Peters'in 15 yıl sonra bu kadar kolay bir şekilde "gözden çıkarılması"dır.

Sonuç yerine: Psikoloji tarihi araştırmasında başvurulması gereken kaynaklar

Yukarıda da ifade edildiği gibi, "eski" anlayışla kaleme alınmış kısa tanıtıcı yazıların dışında bir uzmanlık alanı olarak psikoloji tarihi araştırması, Türkiye için oldukça yenidir. Bugüne kadar konuyla ilgili yazılan makaleler, genel bir çerçeve sunmakla birlikte yanıltıcı bilgiler verebilmektedirler. Peki bir psikoloji arşivinin tutulmadığı, psikologları bir araya getiren bir kuruluşun ancak geç bir dönemde kurulabildiği bir ülkede psikoloji tarihi araştırmaları hangi kaynaklar üzerinden yürütülebilir?

Şüphesiz ilk başvurulacak kaynaklardan bir tanesi araştırılan dönemin yayınları, yani birincil kaynaklardır. Bu yayınlar yapılan çalışmaların içeriği ve niteliği hakkında oldukça kapsamlı bilgi vermekle birlikte, araştırmaların nasıl yapıldığı, ya da araştırmaların sosyal organizasyonlarının nasıl olduğu hakkında bazen fikir bile vermekte zayıf kalmaktadırlar. Nitekim burada başvurulması gereken bir kaynak, araştırılan dönemde psikoloji bölümünde hazırlanmış olan bitirme tezleridir. Bu tezlerde, genellikle bir deneysel çalışmanın bir bölümü yapılmaktadır. Bu çalışmaların genel toplamından çıkacak istatistiksel sonuçlar, ele alınan dönemin hem temel araştırma konularının ve genel paradigmalarının saptanmasında, hem de araştırmaların sosyal organizasyonlarının anlaşılmasında yardımcı olacaktır.

Yine işe yarar bir diğer kaynak kitaplık kataloglarıdır. Kısıtlı ekonomik ko-

şullar altında psikoloji enstitüleri yurt dışında çıkan "her yayını" satın almak yerine, sadece "önemli görünen" yayınları satın almayı tercih etmişlerdir. Bu yayınların listesi ve içeriklerinin bilinmesi, araştırılan dönemde hangi yurtdışı çalışmalardan etkilenildiğini, hangi paradigmanın hâkim olduğunu anlamakta faydalı olacaktır.

Bunların dışında en önemli kaynaklar bürokratik kayıtlardır. Her öğretim üyesinin üniversitede bir "özlük dosyası" tutulmaktadır. Bu dosya öğretim üyesiyle üniversite yönetimi arasındaki tüm yazışmaları ya da yazışmaların kopyalarını kapsamaktadır. Üstelik ayrıntılı bir kronolojik bilgi barındırmakta, dönemin idari sorunlarının anlaşılmasında canlı tanıkların ifadelerinden, çok daha güvenilir bir kaynak sağlamaktadır. Satın alınan deney aletlerinin listesi için ayniyat kayıtları, yabancı öğretim üyelerinin statüsü için diğer devlet kurumları tarafından tutulmuş olan dosyalar da, yayınlanmamış ama zengin bir kaynak teşkil etmektedir. Bu kaynakların kullanımında karşılaşılacak bir sorun, henüz bilimsel tarihçe çalışmaları yeterince gelişmediğinden, sözkonusu dosyaları tutan kurumların bu tarz çalışmalara pek de alışkın olmamalarından kaynaklı bir takım zorlukların çıkabilmesi olasılığıdır. Bu sorun ancak bu tarz çalışmaların sıklaşması ve yaygınlaşması ile aşılabilecek bir sorun olarak görünmektedir. Psikoloji tarihi çalışmaları sistematikleştikçe ve akademik olarak yaygınlaşmaya başladıkça bu tarz sorunlar da muhtemelen asgari seviyeye inecektir.

Birincil kaynakların kullanılması sadece kısa tanıtıcı yazıların yeniden ürettiği "efsane"lerin tarih yazımından uzaklaştırılmasını değil, aynı zamanda bu "efsane"lerin oluşumunda etkili olan kaynakların açıklamalarının yapılmasını da olası kılacaktır. Yukarıda sayılan örnekleri ele alırsak: Anschütz'ün Türkiye'de psikolojinin "kurucusu" olarak anılmasında psikolojiyi "deneysel psikoloji"ye indirgeyen felsefi tutumun, Mümtaz Turhan'ın eğitimiyle ilgili "abartılı" ifadelerin arkasında Turhan'ın politik kimliğinin, Gelb'in ya da Peters'in "sığınmacılık"larının ifade edilmesinde, ya da Peters'in dönüşüyle ilgili öykünün anılmamasında kimi ideolojik tutumların etkisi hissedilmektedir. Birincil kaynakların kullanılması bu tarzda bilgilerin yorumlanmasında en önemli ve güvenilir dayanak noktasını oluşturmaktadır. Sonuçta bilim tarihi araştırması, tarihin bir "yeniden yapılandırılması"nı gerektirmektedir ve bu yeniden yapılandırmalar yeterli kaynak olmadığı koşullarda gerçekten oldukça farklı, yanılsatıcı yapılandırmalar olma riskini fazlasıyla taşımaktadır.

KAYNAKÇA

a. Kitap ve Makaleler

Abou-Hatab, F. (1997) "Psychology from Egyptian, Arab, and Islamic Perspectives Unfulfilled Hopes and Hopeful Fulfillment", *European Psychologist*, 2, no. 4, s. 356-365.

Anschütz, G. (1916) "İnsanların Ahval-i Ruhiyeleri Arasındaki Ferdi Farklar Hakkında Tetkikler", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt 1, no. 5, s. 475-480.

Arkonaç, S. (1995) "İstanbul Üniversitesi Psikoloji Bölümü 80. Yıl", *Türk Psikoloji Bülteni*, Cilt 2, s. 91-95.

Benetka, G. (1997) " 'Im Gefolge der Katastrophe...' Psychologie im Nationalsozialismus", Paul Mecheril ve Thomas Teo (der.)." *Psychologie und Rassismus* içinde, 1997, Hamburg, s. 42-72.

Benetka, G. (2002) *Denkstile der Psychologie*, Viyana.

Bilgin, N. (1988) *Başlangıcından Günümüze Türk Psikoloji Bibliyografyası*, İzmir.

Boring, E. G. (1950) *History of Experimental Psychology*, New York.

Galip, R. (1933) "Milli Eğitim Bakanı Sayın Reşit Galib'in Demeci" Hirş, E. (der.) *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitenin Gelişmesi* Cilt 1 içinde, 1950, İstanbul, s. 310-319.

Geuter, U. (1980) "Insitutionelle und professionelle Schranken der Nachkriegsauseinandersetzungen über die Psychologie im Nationalsozialismus", *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 4, no. 13-14, s. 5-39.

Goldmann, L. (1998) *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, İstanbul.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1994) "Psychology in Turkey", *International Journal of Psychology*, 29(6), s. 729-738.

Kayral, S. (1953) *Türkçe Psikoloji Eserleri Bibliyografyası*, İstanbul.

Kuhn, Th. (1976) *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt.

Leahey, Th. (1991) *A History of Modern Psychology*, New Jersey.

Orhonlu, C. (1973) "Edebiyat Fakültesinin Kuruluşu ve Gelişmesi (1901-1933) Hakkında Bazı Düşünceler", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan* içinde, İstanbul, 1973, s. 57-70.

Özbaydar, S. (1973) "Cumhuriyetin İlk 50 yılında Türkiye'de Psikoloji", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan* içinde, İstanbul, 1973, s. 219-222.

Yıldırım, A. (1998) *Türk Üniversite Tarihi*, Ankara.

Widmann, H. (1973) *Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933*, Bern/Frankfurt.

b. Kişisel Dosyalar

Wilhelm Peters, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki Özlük Dosyası.*

Abstracts (İngilizce özetler)

The philosopher and the nation

NİLGÜN TOKER

The dominant self-understanding of philosophical scholarship in Turkey has two fundamental assumptions. First of all, it suggests that there is no such thing as an 'original' Turkish philosophy since Turkish philosophers have not been able to compose an exemplary system of thought which deserves to take part in the Western philosophical canon. Secondly, it explains the absence of an original philosophical thought in Turkey on the ground of inadequate Westernization of Turkish society. Nevertheless, both assumptions serve to obscure the interconnection between philosophical originality and the particularity of a given life-world, the former by measuring originality against the masterpieces of philosophy as though they are unsituated, and the latter by conceiving 'the local' as an impediment to philosophical creativity.

Focusing on the philosopher's relation to his or her nation, the paper suggests to tackle the problem of originality from a different, a 'situated' point of view. In the first part, I scrutinize the philosopher's way of speaking in the face of public matters, that is, the matters of common concern, and discern two major ways of speech: 'speaking in the name of nation' and 'speaking with the nation'. In the second part, I defend the claim that only the latter, the 'communicative' sort of speech is capable of paving the way for an 'enlarged thought' in the Kantian sense of the term, and therefore for an original philosophical preoccupation which is intertwined with the *sensus communis* of a people. Finally, turning to Turkish philosophy in the last part, I analyze how Turkish philosophers have spoken regarding the common concerns of their nation, and what their way of speech imply in respect of the question of philosophical originality in Turkey.

⌘

Remaining the same in the other: Thinking Turkish alterity in philosophy

ZEYNEP DİREK

Preserving an alterity by adapting one's self to the other or by adopting the other's way of living marks a formal structure that provides a model for thinking the specific Turkish experience of modernization. The structure of "remaining the same in the other" reveals that previous constructions of the narrative of Westernization in terms of imitation and the desire to identify with the Western other work with a too simplistic, if not with a totally inadequate model. This strategy of change and appropriation of the other in order to survive goes with a certain suspicion for the other's culture that is to becomes ours. The specificity of Turkish philosophy in this transformation is to be found in its being both a site for the pioneering of Westernization and the resistances to it. Hence it presents itself as a domain for the construction of modernity and the reconstruction of Turkish alterity. How did Turkish intellectuals and philosophers respond to the experience of modernization and what did they really say by inhabiting European philosophy? In this paper, I propose some hermeneutical strategies for undertaking the history of Turkish philosophy and discuss the conditions of possibility for re-thinking Turkish philosophy as a philosophy of culture.

⌘

The role of philosophy in the reproduction of Westernist ideology

SERDAR TEKİN

The modernization experience of Turkish society has been subject to an increasing scholarly interest in Turkey for the last two decades. The fundamental disciplines of social sciences and humanities as they are represented in Turkish universities consider 'Turkish modernization' as one of their major fields of research. Although they are motivated by various concerns, most of the studies in this field share a 'critical' point of view in common with respect to the problematic aspects of Turkish modernization, including structural tensions of the republican project, rigid secularisation policies, and ethnicist implications of nation-building process. However, one may observe that philosophical scholarship in Turkey tends to remain silent in the face of these issues. The article aims at analyzing the reasons of this silence, by exploring the role philosophy played in the reproduction of the Westernist attitude of Kemalist ideology. More

specifically, the article defends the claim that philosophy in Turkey is profoundly committed to the Westernist prejudices of the founders of the Republic, and therefore fails to undertake a critical reexamination of Turkish modernization process.

⌘

"Orientalist salafiyyah": The conception of Islamic philosophy in Turkey

ZERRİN KURTOĞLU

The idea that philosophy is peculiar to Western culture has been a commonly held view in modern Turkey which leads Turkish philosophers to regard Islamic philosophy from an orientalist point of view. Like all other cultural phenomena bearing the stamp of muslim world, medieval Islamic philosophy was ignored in the academies of the young Republic which rapidly shifted from a non-religious stance to an anti-religious one under the guidance of laicism and scientism. The first philosophers of modern Turkey considered the philosophical activity which appeared in medieval Islamic world not as an attempt to justify human wisdom in the face of religion, but as an endeavor to ground revelation. Hence, in their view, there was nothing in the muslim world that deserved to be defined as 'philosophy'. They identified Islamic philosophy with theology, and conceived all philosophical enterprise as peculiar to Western civilization. This orientalist, reductionist, and exclusionary attitude which turned them into ideologues of Turkish Republic has played a significant role in the development of philosophy in Turkey. Exploring the way Turkish philosophers construe Islamic philosophy, the article intends to figure out and uncover the ideological function fulfilled by philosophy in the Westernization project of Turkish Republic.

⌘

Heidegger and Nietzsche at the house of Turkish: Different *Sprache*, same metaphysics

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

The reception of both Nietzsche and Heidegger had changing fortunes in the house of Turkish. This fact is not solely reducible to the "contemporaneity" various republican administrations in Turkey consciously followed, starting with political and cultural alliances that were actively pursued under successive volatile conjunctural conditions of world disorder. Important as this fact certainly is, the process in which such reception took specific forms is neither reducible to varying motives of actors in both translation (*Übersetzung*) and interpretation (*Auslegung*) nor the time-flux of politico-cultural-intellectual climate. It should

rather be *grounded* historically (*geschichtlich*), contrary to the all-too-current reduction to merely historiological (*historisch*) explanations. Against all-too-familiar (Orientalist; Islamist) prejudices and boring quasi-touristic clichés (Turkey's assumed cultural uniqueness, for bridging 'East' and 'West'), this grounding has to take into account the very fact that such reception is partly allowed by the intellectual traditions that date back to times long before the relatively recent Republican past and were an integral part of the same "Western metaphysics" which Heidegger left alone in its enduring galactic collapse while wrote about and for a proper >*Sorge*<, i.e. the "task of thinking."

While trying its best in listening to the voices in the background (Nietzsche and Heidegger, in particular) and in hearing "the song which slumbers in all things" relevant to the "matter" (*Sache*) at hand, it takes its initial yet crucial pointers from seemingly unconnected statements by other contemporaries as well. Addressing such "matter" should, however, be taken only as an early, initial attempt in a direction yet unknown, but definitely away from the *Wissenschaftsbetrieb* and *Kulturindustrie* which appear to be holding sway in a Turkey increasingly geared to the "busy-ness" and frenzy of a techno-scientific world-(dis)order, a "*mondialisation*" under the aegis of today's *Amerikanismus*.

The spirit of Turkey and philosophy

TAYLAN ALTUĞ

Depending on the Humboldtian idea that there is an essential relation between the language and spirit of a specific people, the article argues that languages disclose the world in two major ways characterized by either an objective or a subjective disposition. In the former case lingusitic designation is related to the understanding, whereas in the latter case it is related to the imagination. Hence, one can discern two disparate spiritual attitudes in the face of the world: an objectifying interest in search of an adequate comprehension of the reality (which is a characteristic feature of Western worldview), on the one hand, and a symbolizing interest in search of a transcendental absolute (which is peculiar to Eastern cultures). Which one of these attitudes does more properly represent the spirit of Turkey? The article explores the linguistic conditions of philosophy in a specific culture that stands in the midst of East and West, by underlining the ambivalent character of Turkish language and spirit.

Humanism debates in Turkey

TANSU AÇIK

The aim of this research is to investigate and conceptualize the semantic area of the term humanism and its closely related concomitants in Turkey over the republican area up to 1960. Together with the would-be second part of the research, which would extend to the present and investigate various humanism notions today, an overall picture will hopefully emerge. So far no other research has been conducted on this subject, except for a single survey covering the period of 1938 -1943.

A thorough examination of the periodicals of the time indicates that from the last days of Ottoman Empire to the 1940's the main context that the "humanism" concept occurs is the "Westernization project" and the resulting intention to build "national literature" based upon Greek and Latin works. In 1940's many cultural reforms were implemented by the Ministry of Education, among them was the introduction of Latin language courses in high schools, but the hope of establishing a classical high school could not be realized due to the changes in the political climate. For a brief period up to 1946, when the cultural reforms was interrupted, the most hotly debated problem had been the possibility of achieving "renaissance" in national culture, the instrument being the classical Greek and Latin literature.

⌘

Citizenship policies in interwar Turkey

SONER ÇAĞAPTAY

This article studies interwar Turkish nationalism from the perspective of Turkish citizenship policies. The interwar era witnessed the rise of a nationalist state in Turkey, as elsewhere in Eastern Europe. Then, ethnicist Turkish nationalism emerged as a political force in the 1930s. The study scrutinizes the impact of this on Turkish nationalism. In doing this, it focuses on the practices of the Turkish state, especially the citizenship policies. Accordingly, the piece examines the role of ethnicity, religion, and territory in Ankara's denaturalization and naturalization policies. It concludes that, despite the rise of ethnic nationalism, not ethnicity but the legacy of the millet system and ethno-religious identities shaped Turkey's citizenship policies in the interwar period.

⌘

The New Regionalism: A new milestone in Turkey's regional development strategies?

YİĞİT EVREN – TUBA İNAL ÇEKİÇ

Since the second half of the 1980s, the New Regionalism debate has been one of the most popular discussions in regional studies alongside the writings of post-Fordism and globalisation. It is widely argued that the region has been rediscovered as an important source of competitive advantage in the changing global economy. At policy level, in particular, the concepts, such as regionalization, region-building and regional competitiveness have emerged to become the main ingredients of a 'one size fits all' prescription for local economic development. In this context, creating regional systems of economic governance and making them compete with each other in a liberal attitude rather than pursuing Keynesian regional policies have become the mainstream approaches for regional development in the EU.

In departing from this point, this article aims to contribute to the current debate by focusing on Turkey, a country which has recently undertook a series of important reforms to build its political 'infrastructure' for the New Regionalism in respect to its application for the EU membership. To this end, the main concern of this article is to discuss the New Regionalism in Turkey as a new milestone in Turkey's 43-year regional planning experience.

Toplum ve Bilim

92

Özbek Osmanlı'dan günümüze sosyal devlet **Makal** Sanayileşme sürecinde işgücü ve sosyal politika **Borovalı** Adalet, eşitlik ve sorumluluk **Akal** Rousseaucu cumhuriyet Spinozacı devlete karşı **Yeğenoğlu** Küreselleşen dünyada çokkültürcülük ve konukseverlik **Taburoğlu** Endüstri sonrasında sınıf, politika ve şiddet **Neyzi** Metin-Kemal Kahraman'ın müziğinde Dersimli kimliği **Suner** Masumiyet'te döngü, kapatılmışlık, klostrofobi ve ironi **Öztek** Türk romanında efendiler ve hizmetçiler **Bedirhanoğlu** Rusya'da kapitalist dönüşüm, yolsuzluk ve neoliberalizm **Daldal** Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tartışmalar **Ruben** Gelişme iktisadı niçin gereklidir?

93

Ergur Görsellik ve Türkiye'de siyasetin gösterileşmesi **Demirel** TSK'nın toplumsal meşruiyeti **Kahraman** Türk siyasetinin Rousseaucu kısıtlamaları **Keyman** Globalleşme ve Türk kapitalizminin kültürel ekonomisi **Alper** Milliyetçilik-modernleşme geriliminde "ortanın solu" **Nalçaoğlu** Devrimci öğrencilerin özgül fantezi uzamı **Makal** Tek parti dönemi ve korporatizm tartışmaları **Yeğen** Yurttaşlık ve Türklük **Çağaptay** Kemalist dönemde göç ve iskân **Bilir** Türk(iye) Müslümanlığı **Balcı** Fettullah Gülen'in neonurcu okulları **Subaşı** Ara dönem din politikaları

94

Birkan Solun son sözü "Kültürel Çalışmalar" mı? **Aydın** Tarih karşısında kültür kavramı **Çakmur** Türkiye'de müzik üretimi **Sarıkartal** Melodram, star sistemi ve Hülya Koçyiğit **Suner** *Tabutta Rövaşata*'da agorafobik kent ve dehşet **Demir** Gençlik Parkı'nın değişen anlamı **Özkan** Tek parti dönemi coğrafya ve mekân anlayışları **Öztamur** Büyük Buhran dönemi yoksulluk söylemi **Göral** Patlamaya hazır bir 'şimdi': Putları Yıkıyoruz **Yıldırım** Magazin dergilerinde Amerikan imgesi 1948-1960

95

Gürkaynak - Güven İktisat ile toplum bilimleri **Buğra** İktisat siyasete karşı **Fine** İktisadi emperyalizm ve sosyal bilimler **Yılmaz** İktisat ve sosyoloji **Özesmi** Tarımda ortakçılık: Bir Güneydoğu Anadolu örneği **Madra - Özselçuk - Erçel** Bir tabu olarak 'ekonomi' **Duman** Ekonomi biliminde paradigma değişikliği mi? **Yeldan** İktisat ve iktisatçı nereye? **Özaktaş** Ekonomik düşüncenin fakirleşmesi üzerine **Tekeli** Sosyal bilimcilerin performans değerlendirilmesi **SORUŞTURMA DOSYASI** İktisatçılar kendilerini nasıl görüyor? **Koçak** Tarihte yöntem sorunu üzerine **Timisi** Kadın Çalışmaları Toplantısı'nın ardından

96

Aydın 30'ların tezlerine geri dönüş: Anadolu'da "proto-Türkler" **Şengül - Kardeş** Türk Tarih Tezi ve Kürt tarihyazımı **Mehmet Ölmez** Türkçe'nin ve Türk dillerinin yaşı konusu **Ersoy** "Herkesin Türklüğü"ne dair: Lazlar ve Hemşinliler **Atay** Evrimcilik-Yaratılışçılık kutuplaşmasına bir müdahale **Canefe** Kıbrıs Türk toplumunda tarihsel aidiyet ve vatandaşlık akti **Parla** Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası **Müftüoğlu** Kültürcü liberalizmin anti-liberalizmi **Özman - Bulut** Sabiha Sertel: Kemalizm, Marksizm ve kadın meselesi **Özbek** Büyük Buhran ve buğday alım politikaları, 1932-1937 **Dumludağ** Türkiye'de yabancı sermaye yatırımları **Hilmi Maktav** Melodram kadınları

97

Nalbantoğlu Üniversite A.Ş.'de 'ersatz' yuppie akademisyen **Erdoğan** Kültürel çalışmalar ve akademya **Çiğdem** Üniversiteye ne oldu? **İnsel** Bir zihniyet tarzı olarak YÖK **Cangızbay** Sürekli seferberlik ve teyakkuz rejiminin kurumu **Aktay** Üniversiteden multiversiteye taşra-merkez **Tekeli** Üniversiteye dair konuşmak **Tekin** Neoliberalizm, teknik akıl ve üniversite **Sancar** Üniversitede feminizm? **Ergur** Üniversitenin pazarla bütünleşmesi **Çörekçioğlu** Kant ve *Fakülteler Çatışması* **Göregenli** Sosyal bilimlerde olgu-değer **Erkip** Üniversitelerin geleceği nasıl şekillenecek? **Özuğurlu** Özel üniversiteler **Benlisoy** Öğrenci muhalefetinin güncelliği

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002